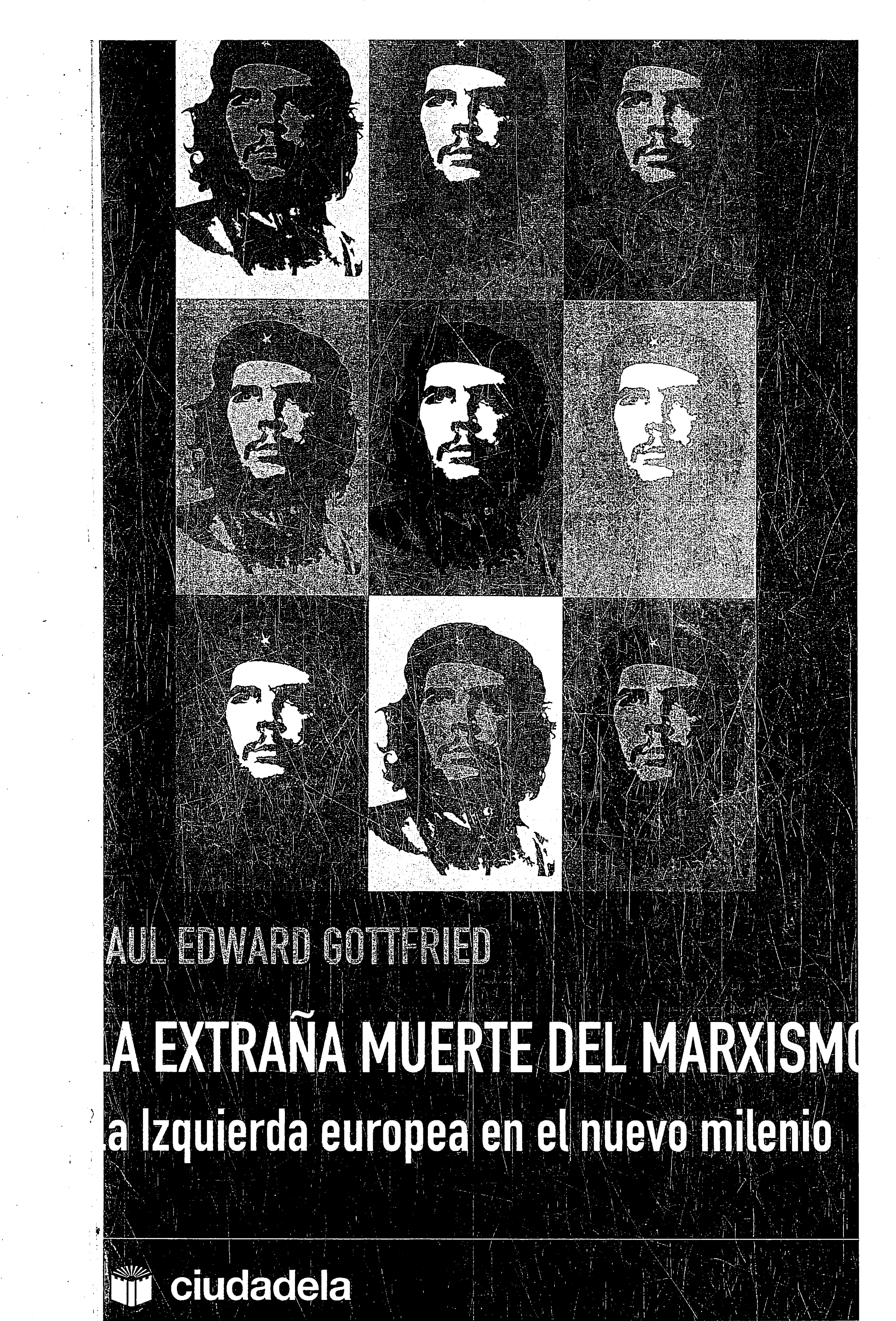

AUL EDWARD GOTTFRIED
LA EXTRAÑA MUERTE DEL MARXISM
La Izquierda europea en el nuevo milenio
ciudadela



PAUL GOTTFRIED

Paul Edward Gottfried es catedrático de Humanidades en el Elizabethtown College de Pennsylvania, Estados Unidos, y profesor adjunto del Mises Institute. En 1983 le fue concedida la prestigiosa beca de investigación que el John Simon Guggenheim Memorial Foundation otorga a "aquellos que han demostrado una excepcional capacidad de producción académica".

Es el autor de numerosos libros traducidos a diversas lenguas sobre historia de las ideas y teoría política, entre los que se encuentran *After Liberalism: Mass Democracy in the Managerial State* y *Multiculturalism and the Politics of Guilt: Toward a Secular Theocracy.*

ciudadelapensamiento

LA EXTRAÑA MUERTE DEL MARXISMO

LA IZQUIERDA EUROPEA EN EL NUEVO MILENIO

Paul Edward Gottfried

LA EXTRAÑA MUERTE DEL MARXISMO

LA IZQUIERDA EUROPEA EN EL NUEVO MILENIO



Madrid, 2007

Primera edición: noviembre de 2007

Título original: *The Strange Death of Marxism*

Diseño de cubierta: Ciudadela Libros
ISBN: 978-84-96836-00-6
Depósito legal: M-43.885-2007
Fotocomposición: Paco Arellano
Impresión: Cofás
Encuadernación: Tomás de Diego

Impreso en España - *Printed in Spain*

Índice

Prólogo a la edición americana

Entre las personas conocidas a quienes deseo expresar mi agradecimiento por su lectura total o parcial de mi texto, o por su aporte de material de investigación, se encuentran los doctores David Brown, David Gordon, Will Hay, James Kurth, W. Wesley McDonald, Stanley Michalak, Martha Pennington, Gabriel Ricci, Paul Craig Roberts, Wayne Selcher y Joseph Stromberg. Stefan Hernold y Guido Hülsmann son dos becarios alemanes que me han impulsado a ampliar mis viajes en busca de datos. Sus comunicaciones vía e-mail me han sido de suma utilidad para mi trabajo en las notas a pie de página. Mi antiguo colega, el profesor emérito Frederick Ritsch, ha contribuido más allá de la mera revisión del material de los primeros borradores. También ha compartido conmigo libros y numerosos apuntes propios sobre el comunismo francés de posguerra, tema intrincado que en cierto momento el profesor Ritsch intentó desarrollar en una monografía. Con su debido conocimiento, he incorporado sus argumentos acerca del carácter esencialmente no-marxista de los intelectuales comunistas franceses. Ian Fletcher, un joven economista, ha verificado la exactitud de mis estadísticas. Cuando surgía alguna divergencia en nuestras fuentes, me he remitido a su opinión. Por último, Kathryn R. Kellie, colega y especialista en informática (no es mi caso), ha dado coherencia técnica a estas páginas, aportando así una increíble variedad de fuentes y de márgenes.

Asimismo, estoy en deuda con mi amigo Paul Piccone, recientemente fallecido y durante largo tiempo editor de *Telos*, por haber

debatido intensamente conmigo los temas abordados en este trabajo y en los dos volúmenes precedentes sobre el Estado gerencial. Aún cuando Paul me considerase muy alejado de su reconocida lealtad a la Escuela de Frankfurt, apruebo su adaptación del método crítico de la misma y he aplicado sus hallazgos a mi trabajo. A pesar de mis reservas sobre las políticas terapéuticas de Theodor Adorno, he incorporado a mi análisis sus ideas relativas a los mecanismos contemporáneos de control y sus autojustificaciones ideológicas.

El Instituto de Elizabethtown, que es mi lugar de trabajo y está frente a mi casa, ha contribuido de distintas formas, con el aporte del personal de biblioteca que me ha facilitado el acceso a las referencias, programando una conferencia pública donde poner a prueba mis nociones frente a mis desventurados colegas y estudiantes, y ofreciéndome fondos para el desarrollo profesional. La Fundación Earhart ha financiado gentilmente esta investigación, después de haberlo hecho con mi trabajo durante los veinte años precedentes. Mis tesis han sido publicadas en *Catholica*, *Conflicts Actuels*, *Telos*, *Journal of Libertarian Studies* y *Orbis*; debo agradecer a todas estas revistas por haberme concedido esos espacios para trasmitir mis ideas. Dado que mi mujer, Mary, tuvo que soportar la terrible experiencia de asistir a los avances de este trabajo, le debo mis disculpas y también mi gratitud. En lo sucesivo, trataré de no darle la lata de ese modo.

Estoy en deuda con un antiguo *best seller*, *The Closing of the American Mind*, de Allan Bloom[1], por haber constituido la base de inspiración de este libro. Mi primer contacto con el mismo data de 1987, y desde entonces las manifestaciones de su ya fallecido autor, un profesor de la Universidad de Chicago y crítico «conservador» de la cultura y las costumbres americanas, me han causado una persistente perplejidad. Las observaciones de Bloom sobre la «conexión alemana» de la izquierda académica americana parecían tan fuera de lugar que me dejaba atónito el hecho de que unos otrora sensibles comentaristas las mencionaran con aprobación. Si los antiigualitarios villanos alemanes tales como Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger han preparado el camino para el nazismo y la nueva izquierda americana, tal como nos lo cuenta Bloom, esas acusaciones están lejos de ser evidentes por sí mismas, y deben ser comprobadas y no meramente enunciadas. Lo mismo sucede con otro punto de vista incluido en el citado libro de Bloom, que señala que el principio rector de la izquierda americana no es el igualitarismo radical sino las ideas sobre la particularidad y el relativismo histórico importadas por los americanos desde Europa.

Es necesario preguntarse por qué motivo quienes son mejores conocedores del tema aceptan estas opiniones. Más aun, ¿por qué se culpa a los europeos de movimientos y conceptos que nosotros los americanos hemos podido generar por nuestra cuenta, dado que hemos tenido los medios y el personal necesario para hacerlo? El objetivo del presente volumen es aportar respuestas, al menos tentativas, a estas preguntas.

[1] Hay edición española: *El cierre de la mente moderna*, Plaza y Janés, Barcelona, 1989.

1

Introducción

Al efectuar un análisis de las elecciones municipales italianas de la primavera de 1999, el veterano analista político italiano Ernesto Galli della Loggia explicaba en el periódico milanés *Corriere Della Sera* que los votantes estaban desafiando las expectativas de los periodistas. La clase trabajadora no estaba votando por la izquierda en las magnitudes previstas, mientras que los comunistas y otros partidos de izquierda estaban atrayendo a electores tales como activistas de colectivos gays, ecologistas, multiculturalistas, feministas y, en forma más general, a profesionales no casados. Esto nos lleva a concluir que tanto los «estilos de vida no convencionales» como el rechazo a la antigua moral europea han sido características de la oscilante izquierda italiana. Della Loggia observa con nostalgia que los jóvenes comunistas italianos tenían metas bien definidas: respaldaron a la Unión Soviética en su política exterior, proclamaron su devoción por la lucha de clases y votaron por un partido que convocaba a la nacionalización de los medios de producción. Pero en realidad estos votantes querían beneficios sociales otorgados por el gobierno y por los dueños de las industrias italianas, y, sobre todo, los servicios de la vida burguesa.[2] Menos aún hicieron los comunistas de la clase trabajadora por la libertad para poner en práctica modos de vida alternativos

2 Ernesto Galli della Loggia, «Quando i ceti medi bocciano la sinistra», *Corriere Della Sera*, 4 de julio de 1999, p. 1.

o por la esperanza de eliminar el predominio masculino del ámbito laboral.

Como señala Annie Kriegel, autora de *Los comunistas franceses*, es difícil encontrar otro grupo que experimentara semejante desconcierto frente a la mera noción de paridad de género. En los años 1970 el porcentaje de miembros masculinos del partido era cercano al 70 por ciento, y las mujeres tenían solamente una «influencia mínima» en las decisiones del partido.[3] Además, los comentarios acerca de las mujeres y de la vida familiar que se escuchaban en las reuniones del partido bien podían adecuarse a un encuentro entre prelados católicos prevaticanos. En su estudio, Kriegel pone el énfasis en el contraste entre el radicalismo económico y las actitudes profundamente conservadoras en lo social de los comunistas franceses que ella ha conocido. Pero en la década de 1990, la misma autora hizo incursiones en el periodismo para denunciar a los comunistas, y a sus aliados socialistas, por intentar radicalizar la sociedad francesa.[4] Ya no se trataba de la insoportable cultura asociada al marxismo francés, sino de su transmutación en una fuerza cultural radical aliada al poder estatal.

Las circunstancias generaron un cambio en el significado del término *marxista*. Los partidos comunistas europeos dejaron de ser bloques masivos de trabajadores que, como en Francia e Italia después de la Segunda Guerra Mundial, controlaban hasta un tercio del voto nacional. Asimismo, durante los años noventa, la cantidad de miembros de los sindicatos europeos se redujo en forma dramática, tendencia tenida en cuenta en un artículo de investigación de *Le Monde Diplomatique*. Al autor del estudio, Pierre Bordieu, le preocupaba

3 Annie Kriegel, *The French Communists: Profile of a People*, University of Chicago Press, Chicago, 1994, pp. 61-64. (*Los comunistas franceses*, Villalar, Madrid, 1978).

4 Annie Kriegel, «Sur l'antifascisme», *Commentaire* 12, verano de 1990, p. 299; véase también la autobiografía de Kriegel, *Ce que j'ai cru comprendre*, Robert Laffont, París, 1991, que aplica la perspectiva de una comunista desencantada por los cambios ideológicos experimentados por el Partido Comunista Francés desde los años de la posguerra.

el hecho de que la influencia de los trabajadores organizados fuera muy pronto a dejar de pesar en las actitudes del gobierno francés. En el frente económico, las diferencias en las políticas de la derecha y la izquierda se han reducido hasta pasar a ser meros detalles. La derecha acepta, y eventualmente amplía, el Estado de bienestar, mientras que la izquierda tiene planes saboteados para el control gubernamental de las industrias. El discurso acerca de una «tercera vía» entre el capitalismo y el socialismo ha sustituido a la apelación radical de la izquierda al conflicto de clases; en tanto, los gobiernos de centroizquierda en Alemania, Francia e Inglaterra recortan el gasto público a la vez que redistribuyen los ingresos.[5] Lo más importante de todo es que las antaño poderosas maquinarias de voto comunistas reciben en la actualidad un respaldo (entre el 5 y el 8 por ciento) que apenas contribuye a sostener las coaliciones de centroizquierda en Italia y Francia —o, en el caso de Alemania, a ofrecer al Partido Socialdemócrata un socio alternativo a los Verdes. La primera vuelta de la elección presidencial francesa del 21 de abril de 2003 terminó para el Partido Comunista en un desastre. En una competencia donde quedó en segundo lugar el candidato de la derecha populista Jean-Marie Le Pen, el candidato comunista (y jefe del Partido Comunista) Robert Hué quedó en quinto lugar, con solamente el 3 por ciento de los votos. El partido, al no poder optar a los fondos compensatorios de los 8 millones de euros gastados en una campaña desastrosa, y al no haber logrado alcanzar el nivel de elegibilidad del 5 por ciento, tuvo que poner en venta sus propias oficinas centrales para cubrir las deudas.[6]

En la actualidad, los partidos comunistas europeos sobreviven únicamente como socios de más amplias concentraciones de poder de la izquierda. Cualquiera que sea la causa principal de esta deriva —un incremento generalizado de los estándares de vida, la desinte-

5 Pierre Bordieu, «Pour un mouvement européen», *Le Monde Diplomatique*, 2 de junio de 1999, p. 16.

6 Véase Marie-Claire Lavabie y François Platone, *Que reste-il du PCF?*, Ediciones Autrement, París, 2003, pp. 66-73; y Bernard Dolez y Annie Laurent, «Marches et marges de la gauche», en Pascal Perrineau y Colette Ysmal, *Le vote de tous les refus*, Presses de Sciences-Po, París, 2003.

gración de la solidaridad de la clase trabajadora o la demostración de la falta de atractivo del comunismo en la práctica—, los partidos comunistas en Europa occidental han perdido su potencial electoral. Si bien reaparecen ocasionalmente en Polonia, Hungría, Rusia o los estados bálticos, ello tal vez se deba a que sus poblaciones están asustadas por una transición excesivamente abrupta a una economía de libre, o casi libre, mercado. En todo caso, sería muy difícil probar que los esporádicos éxitos electorales de los rebautizados partidos comunistas en Europa oriental indican una renovada creencia en el marxismo o en la cohesión de la clase trabajadora.

Los críticos conservadores se han acostumbrado a explicar en diversas formas la reconversión de los comunistas nominales en jóvenes socios de centroizquierda. Los partidarios de una política exterior americana basada en la democracia global, como por ejemplo Michael Novak, del American Enterprise Institute, Francis Fukuyama y George Gilder, sostienen que el «capitalismo democrático» americano ha pasado a ser prácticamente irresistible; por consiguiente, los otrora marxistas europeos se apresuran a adherirse al «modelo americano», que combina un Estado de bienestar con crecientes posibilidades de inversión de capitales. Todo el mundo, excepto quienes están sumidos en la ignorancia, ha adoptado esta vía intermedia entre el libre mercado puro y la economía estatizada, que concilia la demanda de igualdad humana con los incentivos materiales y el progreso material.[7]

Sin embargo, algunos observadores de la derecha más tradicional menos apasionados han cuestionado el hecho de que el predador comunista haya sido realmente neutralizado. Y algunas de estas dudas merecen atención. Todas las coaliciones parlamentarias europeas en las que participan comunistas evitan el reconocimiento de los crímenes masivos cometidos por los regímenes comunistas

[7] Véase Michael Novak, *The Spirit of Democratic Capitalism*, Simon and Schuster, Nueva York, 1982; George Gilder, *The Spirit of Enterprise*, Simon and Schuster, Nueva York, 1984; y Francis Fukuyama, «The End of History?», *National Interest*, 16, verano de 1989, pp. 4-6.

en Rusia y otros países. Estas acometidas negacionistas se han puesto de manifiesto en la Asamblea Nacional Francesa, el 12 de noviembre de 1997, y luego en el Congreso Italiano, el 27 de enero de 2000. En la primera ocasión, el primer ministro socialista Lionel Jospin, respondiendo a una pregunta de la oposición acerca de si él creía que Stalin había matado a millones de personas, recurrió a una evasión sintáctica, en parte por deferencia hacia su socio de la coalición comunista. Jospin insistió en que «la revolución comunista ha sido uno de los mayores acontecimientos de nuestro siglo», y que «sea cual sea el juicio que quiera hacerse sobre la Rusia de Stalin, ésta ha sido nuestra aliada contra la Alemania nazi». Además, si bien existía un aspecto «trágico» asociado a la historia soviética, el primer ministro consideraba que era «intrínsecamente perverso condenar en la misma medida al comunismo y al nazismo»[8]. No se trataba tanto de reconocer la equivalencia entre el genocidio nazi y los crímenes masivos comunistas sino de cuidar la relación con sus aliados políticos, con quienes Jospin estaba «orgulloso de estar asociado».

También fueron reveladoras de la herencia estalinista de la izquierda europea las negociaciones en torno a una propuesta realizada por la coalición de centroizquierda en Italia (en ese momento en el gobierno) para fijar un «día anual de la memoria de los crímenes del nazi-fascismo». Cuando un miembro de la oposición de centroderecha propuso extender esta conmemoración a «todas las víctimas de las tiranías políticas», la otra parte se negó rotundamente. Un diputado comunista se quejó de que la «permanente obsesión» sobre los hechos que podían haber sucedido o no bajo los gobiernos comunistas no era más que un encubrimiento. Lo que el centroderecha estaba haciendo en realidad era «no aceptar su participación en la legislación de 1938 (que despojó a los judíos italianos de su ciudadanía) ni en la subsiguiente deportación de los

[8] *Le Monde*, 14 de noviembre de 1997, p. 8. Para una descripción menos entusiasta de esta confrontación, véase Jean Sévillia, *Le terrorisme intellectuel: De 1945 à nos jours*, Perrin, París, 2000, pp. 202-204.

judíos, en 1943»[9]. De hecho, en la actualidad, nadie en el centroderecha pudo haber estado implicado en ninguna de esas fechorías, la segunda de las cuales fue perpetrada por las SS y por un reducido porcentaje de la población italiana.[10] Tampoco existe ninguna justificación para la comparación del centroderecha parlamentario italiano con el gobierno fascista de finales de los años treinta, y menos aún con la República de Saló, impuesta en Italia en 1943 por la ocupación alemana. Además, a diferencia del centroizquierda italiano, el centroderecha de ese país no dudaría en repudiar cualquier tipo de totalitarismo. Esta absoluta negativa a aceptar el pasado comunista y el rechazo a cualquier intento de calificar sus fechorías como «fascistas» constituyen una obvia demostración para quienes establecen una asociación entre los antiguos y los nuevos comunistas.

Cabe citar también el reciclaje de los comunistas de Alemania oriental y sus simpatizantes de Alemania occidental en el Partido de los Socialistas Democráticos, fundado en los años noventa como puente entre el comunismo del pasado y el actual. Está documentado que el antiguo líder del partido, Gregor Gysi, era un agente de la Stasi, y que después de la caída del Muro de Berlín trabajó en la organización de redadas «antifascistas» en el Berlín reunificado. Su carrera como informante de la policía secreta comunista entre 1975 y 1987 salió a la luz en 1995, después de que el Bundestag promulgara una amnistía para Gysi al recibir un informe que confirmaba sus actividades como espía de la Stasi. Cuando la oposición democratacristiana incordiaba mencionando esta conexión, la prensa izquierdista en Alemania y Austria acusó a los opositores a Gysi de llevar a cabo una caza de brujas. Su principal rival en Berlín, Frank

9 Para una información sobre este debate parlamentario italiano, véase *Il Mattino*, 17 de abril de 2000, p. 17.

10 Para una imagen menos severa del antisemitismo mussoliniano, tanto anterior como posterior a 1938, véase León Poliakov, *Gli ebrei sotto l'occupazione italiana*, Comunità, Milán, 1956; Meir Michaelis, *Mussolini and the Jews*, Clarendon Press, Oxford, 1978, y Renzo De Felice, *Storia degli ebrei sotto il fascismo*, Einaudi, Turín, 1977.

Steffel, se echó atrás después de que los principales periodistas alemanes lo acusaran de ser un implacable fanático anticomunista. Un Steffel sumiso aceptó no volver a hablar nunca más de la participación de Gysi en la entrega al régimen comunista de Alemania oriental de aquellos a quienes él había traicionado.[11]

Pero esta inmunidad otorgada por los medios a alguien que ha militado en la izquierda radical no tiene nada de extraño. A pesar de su cercanía con la izquierda defensora de la violencia de la década de 1960, el ministro de Asuntos Exteriores alemán Joschka Fischer no ha sido un objetivo atacado por la prensa alemana oficial. Esto mismo puede observarse en Francia, donde la prensa no ha otorgado mayor importancia a la prolongada asociación de Jospin con una facción de la militancia trotskista. En 1991, Georges Boudarel, un antiguo activista comunista, fue juzgado por un tribunal penal de Francia por su participación, en el año 1953, en la matanza de detenidos franceses que habían sido cercados por el Vietminh comunista en su guerra de guerrillas contra los franceses en Indochina. A diferencia del arresto de sospechosos colaboracionistas nazis en la Segunda Guerra Mundial, este intento políticamente incorrecto de saldar cuentas con los cómplices de crímenes masivos enardecía a la prensa parisina. Los escasos supervivientes del Campo 113 de Vietminh que formularon cargos fueron acusados de ser «aliados objetivos del revisionismo [del holocausto]» que intentaban «banalizar al nazismo»[12]. Boudarel fue puesto en libertad mediante un tecnicismo que no afectaba a la esencia de los cargos, pero a partir de allí se organizaron demostraciones masivas en la ribera izquierda de París contra estas supuestas víctimas de los *collabos*, como llamaban a los colaboracionistas nazis.

En función de la forma en que los medios reflejaban estos incidentes, el periodista francés Maurice Druon, quien fuera en su momento consejero de Charles de Gaulle, señala que la historia política de Francia desde el final de la Segunda Guerra Mundial se ve eclip-

11 Véanse los comentarios acerca de esta relación en la política de Berlín en *Junge Freiheit*, 13 de julio de 2001 y 27 de julio de 2001.

12 *Libération*, 11 de noviembre de 1997, pp. 1-4; Jean Sévillia, *op. cit.*, pp. 204-205.

sada por los comunistas y sus adláteres.[13] Según Druon, se sigue produciendo una constante subordinación a la izquierda totalitaria, a pesar de haberse reducido la cantidad de miembros del Partido Comunista. Los políticos siguen hablando del «fascismo» por costumbre, y porque todavía no logran comprender el hecho de que el comunismo haya pasado a ser una fuerza electoral tan débil. Asimismo, ellos temen las represalias de los periodistas pro-comunistas, que interpretan cualquier noticia sobre los aspectos sórdidos del pasado comunista como una prueba de sus inclinaciones fascistas.

Druon tiene razón al señalar ciertas conductas arbitrarias en la izquierda francesa. La retórica grotesca desplegada por Jospin para agradar a los comunistas, y previamente manifestada por François Mitterrand, confirma la acusación de Druon de que algunos políticos franceses harían cualquier cosa para congraciarse con los comunistas. Pero cabría plantear el interrogante acerca de si los comunistas y sus simpatizantes son en realidad marxistas o marxistas-leninistas. Por ejemplo: ¿siguen trasmitiendo los comunistas una visión materialista dialéctica de la historia, que culmina en la revolución obrera y en una sociedad socialista basada en la propiedad pública de los medios de producción? ¿En qué sentido creen los comunistas en la lucha de clases como el elemento clave para la comprensión de las relaciones humanas y como el vehículo para llegar al socialismo? Cabe señalar que, para los comunistas serios, lo malo del «fascismo» no es que se oponga a la inmigración (de hecho, los fascistas no se preocupan por esta cuestión) o que favorezca un discurso insensible contra las minorías del Tercer Mundo. En la enseñanza comunista tradicional, los fascistas están comprometidos en una lucha contra la clase trabajadora, y se unen a los atribulados capitalistas para evitar la revolución socialista. En síntesis, los fascistas son vistos como un enemigo de clase que intenta frustrar el proceso histórico y revertir las dinámicas materiales conducentes al predestinado final de todo conflicto de clases, o sea, una sociedad de trabajadores

13 Maurice Druon, *La France aux ordres d'un cadavre*, Fallois/Rocher, París, 2001.

poscapitalistas que los organizadores comunistas podrán llegar a constituir.

Estas ideas comunistas básicas, ampliamente difundidas en los años 1930, cuando había fascistas activos, tienen poco que ver con la actual izquierda europea. Quizás se deba a que la izquierda ya no es marxista, y es socialista en forma intermitente. Con respecto a la legislación que los comunistas han promovido presionando a las coaliciones de centroizquierda para que la sustentaran —desde las leyes del discurso del odio dirigido principalmente contra las poblaciones mayoritarias cristianas europeas, a través de la criminalización de las comunicaciones de la prensa o la televisión que, según se pensaba, negaban o minimizaban los actos de genocidio nazis, el patrocinio de programas multiculturales, la instauración de conmemoraciones nacionales de la deportación de víctimas del nazismo, los derechos de los gays y el incremento de subsidios públicos para demandantes de asilo—, no queda claro de qué modo estos proyectos se adecuan a la revolución marxista. Su éxito electoral no ha posibilitado que Gregor Gysi, un ex-espía comunista, trasladara el comunismo de Alemania oriental hacia Occidente.[14] Él y otros comunistas de larga trayectoria crearon el Partido de los Socialistas Alemanes en torno a una agenda diferente, especialmente referida a la protección gubernamental de los derechos de los gays, la disminución de las restricciones para los «demandantes de asilo» alemanes y las condiciones especiales de inmigración para los *zuwanderer* («inmigrantes») del Tercer Mundo, a costa de los alemanes étnicos provenientes de la antigua Unión Soviética que deseaban establecerse en Alemania. El par-

14 La autobiografía de Gysi, publicada después de que dimitiera de su puesto de liderazgo en el PDS por las revelaciones sobre su prolongada colaboración con la policía secreta de Alemania del Este, da cuenta de su posición «antifascista». Él defiende a los comunistas de Alemania del Este sobre la base de que, a diferencia de la República Alemana occidental, éstos se tomaron en serio la captura y castigo de los nazis y la erradicación del nacionalismo germano. Asimismo, Gysi insiste en el hecho de que él tiene antepasados judíos, lo cual le sirve para vincularse psicológicamente con las víctimas del holocausto. Véase Gregor Gysi, *Ein Blick zurück: Ein Schritt nach vorn*, Hoffmann y Campe Verlag, Hamburgo, 2001.

tido de Gysi se incorporó al gobierno municipal de Berlín, en alianza con el Partido Socialista Alemán y con el alcalde socialista de Berlín, Klaus Wowereit, un activista homosexual cuyas políticas no parecen ser marxistas, aun cuando él y sus socios de coalición hayan apoyado la construcción de un monumento a la revolucionaria marxista Rosa Luxemburgo, involucrada en el frustrado levantamiento espartaquista de 1919. Esta elección de heroínas encaja perfectamente con las políticas sociales radicales de Gysi y Wowereit. Luxemburgo, una revolucionaria izquierdista judía polaca, intentó derrocar a la incipiente República de Weimar y fue asesinada por oficiales militares que, supuestamente, manifestaron sentimientos antisemitas después de su asesinato. Se sabía que Luxemburgo había criticado a Lenin, pues creía que él había fracasado en la realización de una adecuada revolución marxista. Según esta opinión, Lenin había deformado el acto revolucionario al hacer responsable de la conducción a una vanguardia del partido. De esta manera, surgió un perfecto símbolo de la izquierda poscomunista, una víctima judía aniquilada por los reaccionarios alemanes y que encarnaba una visión revolucionaria modélica. ¿Pero esta glorificación de una «víctima» revolucionaria extranjera expresa el marxismo o algún programa tradicional comunista?[15]

Han dado respuesta a esta pregunta los críticos del «marxismo cultural», y en forma más explícita, Pat Buchanan en *The Death of the West* [La muerte de Occidente], un trabajo que expresa el ataque a la «moralidad burguesa» y que fuera promovido por emigrantes alemanes de la Escuela de Frankfurt en el marco de una nueva y peligrosa fase de la guerra marxista contra la sociedad cristiana occidental. Según Buchanan, Theodor Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse y Eric Fromm fueron socialistas alemanes radicales que convirtieron el marxismo, que era una doctrina económica, en una fuerza subversiva moralizadora.[16] Buchanan se centra en *La personalidad autoritaria*[17], una colección de ensayos críticos editada por Adorno y Horkheimer y que fuera publicada en 1950. En esta elaborada crítica de la sociedad «cristiana burguesa», los valores tradicionales burgueses son presentados como «patológicos» y «pre-fascistas». A través de su «teoría crítica» aplicada a la cultura establecida, la Escuela de Frankfurt, que se trasladó desde Alemania a Estados Unidos en los años treinta, sentó las bases de su reconstrucción de la revolución marxista. En esta nueva formulación, los socialistas van a estar menos preocupados por la explotación económica que por los prejuicios malintencionados y sus aparentemente respetables portadores. De no ser removida del poder, la clase dominante engendraría odio racial, antisemitismo, misoginia y homofobia. Era esencial promover un cambio que implicara un cataclismo para librarse de la sociedad burguesa, que para la Escuela de Frankfurt era la causa de la patología social.

La presentación del marxismo cultural como la izquierda poscomunista es quizás la tentativa más plausible de encontrar una incierta continuidad al marxismo, y toma en serio la autodefinición de los teóricos de la Escuela de Frankfurt como «críticos marxistas de la cultura». Como antiguo alumno de Herbert Marcuse, puedo atestiguar que este marxismo cultural nunca ha dudado que estaba reivindicando los principios marxista-leninistas. Marcuse no encontraba diferencias temáticas entre sus observaciones en *El hombre unidimensional* acerca de las restricciones eróticas de la cultura burguesa y el materialismo dialéctico de Marx. En ambos casos se trata de intentos de arrojar luz sobre la naturaleza «irracional» de la sociedad capitalista, evidenciada en su incapacidad de satisfacer los deseos humanos. Además, Marcuse había alabado al socialismo ruso soviético, y al igual que otro miembro de la Escuela de Frankfurt,

15 Wowereit incluye en su página web la mención del «emplazamiento de un monumento a Rosa Luxemburgo en la plaza que lleva su nombre» como una de las «pautas» de su administración, junto con la construcción de otros monumentos conmemorativos dedicados a los gitanos y homosexuales víctimas del fascismo; véase *www.klaus.wowereit.de.regierensrichtlinien.htm*.

16 Patrick J. Buchanan, *The Death of the West*, St. Martin's Press, Nueva York, 2002, pp. 78-92.

17 Theodor W. Adorno *et al.*, *La personalidad autoritaria*, Buenos Aires, Paidós, 1965.

Georg Lukacs, hicieron lo indecible para defender el «asalto al fascismo» cuando en 1956 los tanques soviéticos aplastaron el levantamiento «socialista» húngaro.[18] Marcuse combina una devoción al marxismo-leninismo, en su forma estalinista, con una fantasía erótica posburguesa. Pero no necesariamente existe más conexión entre ambas que el hecho de que Marx había pronosticado el fin de la sociedad burguesa seguida del socialismo de los trabajadores.

Esto significa que no hay nada esencialmente marxista que defina al «marxismo cultural», excepto la evocación o la esperanza de una sociedad posburguesa. Sin embargo, los defensores de este nuevo marxismo no se guían por el materialismo histórico sino por el rechazo a la civilización cristiana burguesa. El error de quienes ven una continuidad entre ambas posiciones consiste en confundir los contenidos con las personalidades. Por ejemplo, la difunta Bella Abzug, que era descendiente de una familia de radicales rusos judíos, comenzó su carrera política como comunista denunciando al gobierno americano por proveer armamento a Inglaterra durante el período del pacto nazi-soviético. Posteriormente, Abzug se transformó en una feminista declarada que en la última etapa de su vida defendía causas gays. Pero si bien asumió este estilo personal rebelde en su carrera en la izquierda, dentro y fuera del Congreso, no es seguro que su feminismo o la defensa de los derechos de los gays fueran una consecuencia de su lealtad al marxismo o al estalinismo. Tales compromisos podrían derivar de su propia imagen de judía perteneciente a una casta marginada en una cultura hostil. Del mismo modo, el conjunto de sus posiciones, aún cuando estuvieran dentro de la «izquierda», no muestra una unidad teórica. A diferencia de Abzug, Marx y Lenin rechazaban a la burguesía por ser una clase opresora capitalista, pero no le reprochaban que no se ocupara de las cuestiones feministas o gays. Los soviéticos triunfantes pensaron abolir el matrimonio por tratarse de una «institución burguesa», pero luego hicieron una rápida reconsideración del tema y, al igual que los postreros regímenes comunistas, terminaron por imponer una moral puritana. En la actualidad, los planificadores sociales antiburgueses, como los descendientes de la Escuela de Frankfurt, se hacen llamar marxistas y desfilan con banderas rojas, pero están jugando con los nombres y los símbolos. Representan al marxismo histórico y teórico del mismo modo en que el actual obispo episcopal «progresista» Spong, de Newark, defiende la teología dogmática cristiana.

18 Puede verse en otro de mis mentores, Eliseo Vivas, *Contra Marcuse*, Arlington House, New Rochelle, 1974, un devastador ataque contra las políticas de Marcuse.

Los críticos del marxismo cultural están en lo cierto al señalar que la Escuela de Frankfurt ha ido acumulando devotos americanos, pero hay que hacer algunas aclaraciones adicionales al respecto. *La personalidad autoritaria*[19], una densa antología que apareció al comienzo de una serie ampliamente anunciada, *Estudios sobre el prejuicio*, resulta esencial para dar cuenta de la americanización del marxismo cultural. Los patrocinadores, cercanos a los exiliados alemanes radicales y que contribuyeron con altas sumas, pertenecían al Comité Judío Americano, agrupación claramente no-radical. Cuando se publicaba *La personalidad autoritaria*, los mismos benefactores estaban editando la revista *Commentary*, una publicación progresista y filosemita, pero también antisoviética. De acuerdo con Christopher Lasch, estas circunstancias convergentes resultan muy aleccionadoras. Por cierto, los patrocinadores de *La personalidad autoritaria* no estaban promoviendo el antiamericanismo. Sean cuales fueren las fijaciones residuales estalinistas que pudieran haber animado a sus editores, los que la patrocinaron estaban promoviendo el patriotismo americano anticomunista, cuestión ampliamente documentada en mi libro *After Liberalism* [Después del liberalismo]. Seymour Martin Lipset, un entusiasta comentarista que ha contribuido a *Estudios sobre el prejuicio*, pensaba que el enfoque psicológico del «prejuicio», especialmente del antisemitismo, destacado

19 *La personalidad autoritaria. Estudios sobre el prejuicio*, Proyección, Buenos Aires, 1965.

por Adorno y Horkheimer, constituía un gran avance, tanto en el campo de la sociología como en el de la modificación de la conducta social. En 1955, Lipset presentó su adaptación del trabajo, un documento acerca del «autoritarismo de la clase trabajadora» presentado en el Congreso por la Libertad Cultural, socialdemócrata y anticomunista.[20] Para Lipset, el extraño problema de *La personalidad autoritaria* residía en el «descuido» de los editores de no incluir a los comunistas entre las personas con rasgos de psiquismo mórbido. No obstante, Lipset y otros abogados progresistas de la «democracia americana» nunca dudaron que Adorno y Horkheimer prescribían una sana medicina para salvar a América de los fallos antidemocráticos.

Si bien el «marxismo cultural» fue un elemento importado en la vida americana, floreció en su nuevo ambiente al igual que los árboles navideños y los perritos calientes. Los intentos por considerarlo alienígena no toman en cuenta ciertos hechos. En la época en que *La personalidad autoritaria* apareció en Europa, sus temas habían asumido las formas progresistas de la nueva izquierda americana y de la Guerra Fría. La consolidación de un Estado administrativo americano centralizado, concomitante con la afluencia de diferentes nacionalidades, hizo posible la comprensión psicológica de las actitudes reaccionarias tan profundamente americanas. La enconada presencia de un «problema racial» también contribuyó a la aceptación en el régimen americano de una administración benigna y científica, que supuestamente iba a organizar las relaciones intergrupales otorgándoles nuevas bases fundacionales. La creciente diversidad en una cambiante sociedad americana, que carecía de la sólida personalidad étnica de los estados europeos, determinó que la democracia administrativa y su nueva ingeniería social fueran esenciales en el

20 Cristopher Lash, *The tue and only Heaven: Progress ant its critics*, New York, Norton, 1991, pp. 457-461; Paul Gottfried, *After Liberalism: Mass Democracy in the Managerial State*, Princeton University Press, Princeton1999, pp. 72-109. El famoso texto de Lipset sobre el autoritarismo de la clase obrera fue publicado en origen en la *American Sociological Review*, 24, 1959, pp. 482-501.

nuevo panorama político. El plan implementado por los emigrados radicales para secularizar y sensibilizar a los americanos concordaba, con algunas modificaciones, con lo que los americanos estaban haciendo por y para ellos mismos. Asimismo, no contradecía en absoluto la prédica de las principales confesiones protestantes de entonces acerca del pluralismo y la justicia social. Las quejas acerca de que la teología protestante estaba derivando hacia un discurso sentimental sobre la «humanidad» se extienden al menos hasta el Nuevo Humanismo, un círculo de elegantes académicos yanquis que había surgido a principios del siglo XX. Los críticos de la religión humanitaria Irving Babbitt y Paul Elmer Moore dan cuenta de la posibilidad de que el actual protestantismo americano pueda estar imitando su propio e intrascendente pasado.[21]

Probablemente la izquierda posmarxista europea haya tomado muchos elementos de la cultura política americana. Contra la opinión de que las fiebres ideológicas se mueven a través del Atlántico solamente en dirección al oeste, es posible que lo más cercano a la verdad sea precisamente lo opuesto. Es más probable que se vendan libros americanos en Europa que a la inversa, y los productos americanos están siempre presentes en las televisiones y teatros europeos. Después de la Segunda Guerra Mundial, fue Estados Unidos el que reconstruyó la «cultura cívica» alemana, y no los europeos quienes conquistaron a los americanos y emprendieron aquí una misión civilizadora. Tampoco es tan frecuente que los americanos vayan a estudiar a Europa, debido a una cierta pereza lingüística pero también a las oportunidades financieras, como que los europeos vayan a Estados Unidos. A la vez, resulta anacrónico e ingenuo insistir en que los europeos no pueden importar de América sus

21 Irving Babbitt, *Democracy and Leadership*, Liberty Classics, Indianápolis, 1991; es éste un estudio insuperable sobre las raíces religiosas y literarias y las implicaciones políticas del sentimentalismo americano. Véase también Claes Ryn, «On American Empire», en *Orbis*, 47, n.º 3, verano de 2003, pp. 383-397, que incluye un comentario del mismo tenor.

valores políticos, especialmente teniendo en cuenta las traumáticas rupturas producidas en la vida europea por las devastadoras guerras del último siglo.

Este proceso de absorción en la izquierda europea ha sido lo suficientemente intenso como para implicar la introducción de políticas que parecían estar diseñadas para los procesos históricos americanos. No basta con que los europeos traduzcan e incorporen a autoras americanas feministas tales como Catherine MacKinnon, Andrea Dworkin y Gloria Steinem, cuyos libros pueden encontrarse en las capitales de Europa y son citados por la prensa europea. Tampoco se trata sólo del hecho de que los progresistas gays europeos se parezcan a una traducción de sus colegas americanos. Resultan aún más alarmantes los esfuerzos de los demócratas europeos por extender la aplicación de la legislación sobre derechos civiles americana a los inmigrantes del Tercer Mundo no esclavizados por los europeos, y que llegaron a los países de Europa por propia voluntad. Los estudios realizados por Ray Honeyford, John Laughland y Eric Werner sobre estas tendencias arrojan luz sobre los alcances de esta mímesis cuando los europeos introducen la «discriminación positiva» para los inmigrantes del norte de África o de la India occidental, y cuando la prensa popular europea insiste en presentar a las poblaciones del Tercer Mundo que optaron por vivir en Europa en los mismos términos que los americanos democráticos reservan para los negros americanos.[22] De hecho, la izquierda europea, al igual que la izquierda canadiense y australiana, otorga un alcance aún mayor

22 Véase, por ejemplo, Ray Honeyford, *The Commission for Racial Equality: British Bureaucracy and the Multiethnic Society*, Transaction Publishers, New Brusnwick, N. J., 1998, en particular en pp. 51-91; John Laughland, *The Tainted Source: The Undemocratic Origins of the European Idea*, Trafalgar Square, Londres, 2000 (*La fuente impura: los orígenes antidemocráticos de la idea europeísta*, Andrés Bello, Barcelona, 2001); Eric Werner (con Jan Marejko), *L'après-démocratie*, L'Age d'Homme, Lausana, 2001; y la revisión de Werner de mi libro *Multiculturalism and the Politics of Guilt*, en *Catholica*, 78 (invierno 2002-2003), pp. 116-120.

a las pautas tomadas de fuentes americanas: insiste en criminalizar el discurso políticamente incorrecto considerándolo como una incitación al exceso «fascista». Desprovistos de las clásicas restricciones democráticas que todavía operan dentro de las fronteras americanas, los abogados europeos de la sensibilidad demandan y refuerzan las medidas draconianas contra los insensibles hombres blancos cristianos. Pero esto también apunta contra la inspiración americana y sus valorados referentes de los distintos derechos de libre expresión, tales como MacKinnon, Stanley Fish y Cornell West. Cuando en los años sesenta y setenta Marcuse, de origen alemán, protestaba contra los peligros de la «tolerancia represiva», al mismo tiempo hacía una defensa de la censura sobre bases académicas americanas al escribir en inglés.

Pero la transformación de los izquierdistas europeos en sucedáneos de los americanos no estuvo desprovista de cierta ambivalencia. De un modo edípico, arremetieron contra la cultura y la sociedad que imitaban. Así, la izquierda europea plantea cuestiones que puedan diferenciarla del gigante trasatlántico, y las voces se tornan más cáusticas cuanto más a la izquierda del espectro europeo se sitúan. A los americanos se les acusa de contaminar el medio ambiente, de inundar con materias primas el mercado de los países del Tercer Mundo para inhibir su crecimiento económico, de apoyar a los israelíes, acusados de ser colonialistas occidentales, poniéndose en contra de los palestinos del Tercer Mundo. El encono de estas confrontaciones evidencia la dependencia cultural, es decir, el hecho de que la izquierda europea haya pasado a ser parasitaria de las modas americanas. Y es que esa izquierda ya no exporta al Nuevo Mundo nada significativo a nivel cultural, excepto la crítica literaria posmoderna, que ha pasado a ser una predilección de los departamentos de inglés de la Ivy League y de sus satélites provinciales. En realidad, la izquierda europea nunca se ha recuperado de la caída del imperio soviético. Mientras se mantenía esa dictadura, la izquierda podía invocar una asociación con una tradición marxista vinculada al poder militar mundial, y tener una referencia en una idealizada Unión Soviética confrontada con el consumismo ameri-

cano y la vulgaridad cultural.[23] Con la desintegración del bloque comunista, desapareció un estado socialista mundial. Al mismo tiempo, la creciente influencia americana provocó que los izquierdistas europeos combinaran su nostalgia por las dictaduras comunistas con las modas americanas. De allí surge la híbrida izquierda actual que prevalece en Europa y que propugna políticas que podrían ser apoyadas tanto por un trabajador social americano como por una feminista académica americana.

Un último punto se refiere a una hipótesis excluida: que los estadounidenses, los canadienses y los europeos occidentales han descubierto simultáneamente las mismas cuestiones ideológicas. Dado que estos pueblos habían sufrido procesos paralelos, como por ejemplo la transición de una economía industrial avanzada a una economía de servicios, o el desplazamiento del trabajo doméstico femenino hacia el empleo remunerado, evidentemente podrían haber llegado en forma conjunta a los mismos conceptos. Pero hay que cuestionar esta conclusión, ya que también cabría decir que hay sociedades económicamente avanzadas en las que las mujeres se han incorporado al mercado de trabajo, como por ejemplo Japón, y sin embargo el feminismo, el movimiento de liberación gay y el multiculturalismo han tenido un impacto relativamente escaso.

Si bien en Italia pueden encontrarse muchas de las pautas de vida familiar presentes en Alemania —bajo índice de natalidad y mujeres universitarias—, los cambios ideológicos no han sido igualmente drásticos en ambas sociedades. En Alemania existe un movimiento feminista más amplio y estruendoso que en Italia. Se trata de países y grupos con unas características que muestran una fuerte inclinación hacia la cultura política americana: los alemanes, por ejemplo, que han rechazado en forma ostentosa sus tradiciones históricas, o las sociedades

23 Las argumentaciones relativas al papel soviético en la instauración de un paradigma alternativo al imperio americano, en especial para los comunistas franceses, pueden encontrarse en los libros de Stéphane Courtois y Marc Lazar, *Histoire du parti communiste*, Presses Universitaires de France, París, 2000; Marc Lazar, *Le communisme: Une passion française*, Perrin, París, 2002, y Michel Dreyfus, *Le siècle des communismes*, Edition de l'Atelier, París, 2000.

anglosajonas, que se han situado como socios menores dentro de la órbita político-cultural americana. Por último, dada la gran disparidad existente entre el que recibe y el que aporta, es poco probable que los europeos no hayan recibido la fuerte influencia de sus primos americanos. Hay una relación de cincuenta a uno entre los productos culturales que Estados Unidos exporta a los europeos y los que importa de ellos. Ben Wattenberg, en *The First Universal Nation* [La primera nación universal], cita este hecho como una evidencia de la superioridad cultural americana.[24] Pero yendo más allá del propósito de Wattenberg, puede plantearse la idea, con un menor grado de chauvinismo americano, de que el comercio cultural es un indicador útil de la influencia. El enfoque de la ideología desde el punto de vista del desarrollo simultáneo puede no ser válido cuando las influencias estudiadas se producen en gran medida en una sola dirección.

También cabría plantear ciertos interrogantes sobre una escuela de crítica social citada por Allan Bloom en *El cierre de la mente moderna*, que parte de la sospechosa presunción de que las universidades y las instituciones culturales americanas se han transformado en rehenes de extranjeros perjudiciales que hablan habitualmente con acento alemán. Estas acusaciones toman como receptores a los patriotas americanos, que no pueden imaginarse que lo que ellos consideran repulsivo pueda ser de origen americano.[25]

Pero lo fundamental de esta tendencia de la contaminación extranjera es tan emotivo como impresionante. ¿Por qué deberíamos creer que el igualitarismo o los aspectos sentimentales relativos a las supuestas víctimas que se han instalado en nuestra vida académica tendrían que haberse importado de Europa? En la interpretación que hace Bloom, no se trata de igualitarios radicales sino de una «conexión alemana» que se remonta a Nietzsche y a Heidegger, y que está destruyendo la

24 Ben Wattenberg, *The First Universal Nation: Leading Indicators and Ideas about the Surge of America in the 1990s*, Free Press, Nueva York, 1991, pp. 210-213.

25 Allan Bloom, *op. cit.*; véase asimismo mi respuesta al *dossier à charge* de Bloom contra los agentes contaminantes teutónicos, Paul Gottfried, «Postmodernism and Academic Discontents», *Academic Questions*, n.º 3, verano de 1996, pp. 58-67.

fibra moral americana. Estos fenecidos y reaccionarios teutones son vistos como los creadores posmodernos de un corrosivo escepticismo sobre la democracia americana y la igualdad, escepticismo que Bloom teme que haya invadido nuestras universidades.

Aun cuando *El cierre de la mente moderna* es, en la Guerra Fría, la contrapartida democrática del informe conservador de Buchanan contra los agentes contaminantes extranjeros, la interpretación de Bloom evidencia una base aún más endeble al confrontarla con las pruebas de los textos. Después de leer su libro, lo que quedan son opiniones, pero poco más que eso. Sin embargo, su trabajo y el de Buchanan tienen en común la idea de que el imperio americano es una esponja sobredimensionada que está absorbiendo indiscriminadamente el pensamiento no-americano. En la actualidad esta imagen ya podría quedar archivada junto con otros deslucidos objetos de arte.

En el capítulo 2 se encara la problemática historia de la teoría marxista desde los años sesenta, como resultado de la divergencia entre las predicciones del marxismo y del marxismo-leninismo, y una realidad que pone en evidencia una creciente falta de cooperación. Dado que en los países capitalistas no se ha producido ningún colapso debido a sus supuestas contradicciones económicas, que los gobiernos autoproclamados marxistas se han visto acosados por la escasez material y por el mal desempeño de sus economías y que el nivel máximo de la fuerza electoral de los partidos comunistas de Europa Occidental sólo ha rondado un tercio del voto popular, los comunistas y sus simpatizantes han tenido que justificar estas situaciones adversas. Las explicaciones dadas tanto dentro como fuera de los partidos comunistas tuvieron que modificar el sesgo interpretativo de los más antiguos intereses eurocéntricos. De allí en adelante, tal como lo señala el historiador Klaus von Beyme, los marxistas teóricos habrían de abordar a las sociedades socialistas y capitalistas como entidades inconmensurables.[26] La verdadera revolución mar-

26 Véase Klaus von Beyme, «Vom Neomarxismus zum Posmarxismus», *Zeitschrift für Politik*, 38, n.° 2, 1991, p. 124, y Klaus von Beyme, *Ökonomie und Politik im Sozialismus*, Piper Verlag, Munich, 1975, especialmente en páginas 15-19.

xista quedaba así limitada a las luchas de los países del Tercer Mundo, tales como la China maoísta o la Cuba castrista, y era considerada el instrumento predilecto de los países pobres y explotados que habían combatido al imperialismo y que ahora buscaban alcanzar el nivel de sus antiguos explotadores. No obstante, debido a las desigualdades en el desarrollo, se pensaba que era inadecuado comparar las sociedades agonizantes del Tercer Mundo que habían abrazado el marxismo con las del Primer Mundo. Además, y como fallo de este alegato neo-marxista, las sociedades capitalistas estaban ellas mismas al borde de una terrible crisis, aunque ésta, tal como lo señalaran especialmente los marxistas de Alemania occidental, tenía menos que ver con un conflicto de clases que con los recortes en los programas sociales. En gran cantidad de folletos socialistas publicados hacia 1970, uno de ellos bajo el ostentoso título de *Krise des Steuerstaates* [*Crisis del Estado fiscal*], se sostiene que la reducción de los presupuestos sociales revela una «crisis de la racionalidad» que finalmente abrumaría a las sociedades occidentales. Esta crisis señalaría el fracaso en la generación de suficientes recursos para la protección de los trabajadores y de los desempleados, y supuestamente iba a acarrear una significativa modificación del sistema socioeconómico. Aunque los defensores de la planificación social han continuado con sus declaraciones acerca de la caída de los estados de bienestar, sus predicciones no han tenido por efecto la reinstauración de la teoría marxista clásica. Estos promotores del pesimismo no han aumentado la credibilidad del materialismo histórico ni tampoco de la visión del cambio revolucionario socialista que Marx y Lenin consideraban esencial para su tarea.

En Francia se produjo un segundo intento de revivir al marxismo clásico cuando Louis Althusser (1918-1990), miembro del Partido Comunista desde 1948, hizo una lectura deliberadamente «antihumanista» de Marx que procuraba ser compatible con la formulación leninista.[27] En los estudios realizados en *La revolución teórica de*

27 Véanse las notas biográficas sobre Althusser de Étienne Balibar, preparadas como anexos de *Écrits pour Althusser*, La Découverte, París, 1991, y de Althusser,

Marx y en *Para leer El capital*, ambos elaborados en los años sesenta, Althusser prevenía en contra de los «humanistas» seudo marxistas que negaban la esencia científica y materialista de las enseñanzas marxistas. La prensa francesa manifestó sus alabanzas hacia la firmeza conceptual de este enfoque no francés del marxismo, y *La revolución teórica de Marx* fue objeto de numerosas ediciones y traducciones a otras lenguas, vendiéndose cerca de cuarenta y cinco mil copias de su edición francesa. A pesar de su éxito editorial, resulta difícil pensar que esta relectura de Marx o sus concomitantes tributos a Lenin y Mao pudieran fomentar algún tipo de «práctica revolucionaria». Es muy significativo el hecho de que Althusser, antes de caer en la locura y estrangular a su esposa en 1980, se hallara enemistado de forma permanente con el Partido Comunista Francés. Roger Garaudy, su filósofo oficial, condenó en 1966 su «antihumanismo teórico» en una reunión de los intelectuales comunistas franceses, y la casi totalidad de la obra de Althusser fue publicada por periódicos franceses no comunistas o por gobiernos comunistas de Europa del Este.[28] Curiosamente, el forastero Althusser pasó a engancharse con el psicoanálisis a través de otro disidente del Partido, el experimentador sexual Michel Foucault. A pesar de sus hábitos de voto comunista, Foucault personificaba aquello que Althusser más despreciaba, o sea, la reducción del radicalismo revolucionario a la moral antiburguesa.

En los capítulos 2 y 3 se intenta documentar el hecho de que alrededor de los años sesenta la nueva configuración de la teoría marxista se había adentrado en territorio extraño. Al situar a la psicología y a la cultura como las claves para la comprensión de las condiciones históricas, los neomarxistas abandonarían el antiguo paradigma materialista, al cual Althusser había intentado insuflar una nueva vitalidad. Su discípulo y editor Étienne Balibar ilustra la magnitud del distanciamiento producido. Balibar pasó de un marxismo «antihumanístico» al descubrimiento de sus raíces judías mezcladas con la ética de Spinoza. En los años noventa él había derivado hacia actividades «antifascistas» trabajando para una sociedad europea multicultural que iba a considerar a las identidades nacionales europeas como una herencia totalmente desafortunada y prescindible.[29]

Hubo otras personas que siguieron caminos igualmente tortuosos, alejándose del marxismo-leninismo pero creyendo que se mantenían dentro del mismo curso revolucionario. Los neo-hegelianos atraídos por el marxismo, como el comunista italiano Antonio Gramsci, encontraron su propio camino al romper con una visión aparentemente agotada del materialismo. Al centrarse en las condiciones culturales previas del capitalismo y del socialismo, Gramsci pudo cambiar el discurso materialista dialéctico por el de las culturas hegemónicas reaccionarias. El texto de Foucault *Historia de la locura* (1961) le confirió a esta crítica «marxista» orientada hacia la cultura un perfil particular al presentar el concepto de enfermedad mental como una forma de represión social. Según Foucault, los sanatorios mentales fueron instaurados para gestionar la disidencia y la protesta mientras pretendían que estaban tratando la enfermedad.[30] Quizás la mejor ilustración de este viraje hacia un marxismo alternativo lo constituye la actividad de la Escuela de Frankfurt, que hizo su propia transposición de los conceptos y símbolos mar-

---

Pour Marx, La Découverte, París, 1986 (*La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1967).

28 Véanse las notas biográficas de Étienne Balibar para *Pour Marx*, 271-273. De acuerdo con la obra de Philippe Robrieux, *Histoire intérieure du parti communiste, 1972-1982*, Fayard, París, 1982, pp. 112-116, hacia mediados de los años setenta, cuando el Partido se puso en contra de Althusser «por ignorar sus reflexiones colectivas», se produjo una fuerte erosión de la base electoral comunista y el comienzo de una alianza, generalmente infructuosa, con el Partido Socialista. La reacción inicial del comité central a esta tendencia descendente consistió en la imposición de un creciente control de las ideas.

29 Véase, de Étienne Balibar, *Spinoza et la politique*, Presses Universitaires de France, París, 1985, y *Les frontières, l'état, le peuple*, La Découverte, París, 2001.

30 Véase Michel Foucault, *L'histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, París, 1970 (*Historia de la locura en la época clásica*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1979), y James Miller, *The Passion of Michel Foucault*, Simon and Schuster, Nueva York, 1993 (*La pasión de Michel Foucault*, Andrés Bello, Barcelona, 1997).

xistas. Los teorizadores de la Escuela de Frankfurt demonizaron a quienes Marx y Lenin habían definido como enemigos de clase y habían presentado como fanáticos insensibles. En esta redefinición de una teoría revolucionaria en sus orígenes, el enemigo de clase va a pasar a ubicarse en los responsables del prejuicio y de la represión sexual.

El capítulo 4 se centra en esta coexistencia entre la izquierda posmarxista y el desarrollo de una cultura política americana. Puede encontrarse un anticipo de este desarrollo en la publicación de 1970 de *Ni Marx ni Jesús*, del antiguo comunista francés Jean-François Revel.[31] Aun cuando en el centroizquierda europeo pudiera existir una tradición atlantista basada en la Guerra Fría, lo que hicieron Revel y sus seguidores fue establecer un nexo entre el americanismo y una visión izquierdista global. Estados Unidos ya no iba a ser considerado como un escudo contra la agresión soviética sino como la personificación de un orden humano sustentado en la igualdad y en la opulencia material. Revel ha asociado esta perspectiva con una nueva generación que había renunciado tanto al cristianismo como al marxismo (de allí su título). La posición expuesta intentaba atestiguar la odisea espiritual de Revel, que había dejado atrás sus experiencias como periodista comunista y como miembro del Partido Comunista. Revel preconizaba un futuro «no nuclear» en el que serían eliminadas las armas de destrucción masiva, pero esa esperanza sólo podría realizarse, como el lector puede deducirlo, bajo la sombra de la presencia redentora americana. De allí en adelante, para Revel, el centro de la historia mundial ya no pasaba por Europa sino por Estados Unidos.

En los años noventa también la «izquierda democrática» alemana comenzó a reexaminar su relación con la única superpotencia. A

31 Jean-François Revel, *Ni Jésus ni Marx: La nouvelle révolution mondiale a commencé aux E-U*, Laffont, París, 1970 (*Ni Marx ni Jesús*, Plaza y Janés, Barcelona, 1976). Para un incisivo comentario sobre este realineamiento de la opinión «progresista» europea del lado americano como el guardián de la modernización social, véase Jens Jessen, «Grenzschützer des Westerns», *Die Zeit*, 26 de septiembre de 2002, y Karlheinz Weissmann, «Querfront gegen den Westen», *Junge Freiheit*, 11 de octubre de 2002, p. 22.

pesar de las desigualdades de la Guerra Fría, de los desacuerdos sobre el calentamiento global y de la guerra contra Sadam Husein y el conflicto árabe-israelí, los izquierdistas alemanes encontraron algunos aspectos de la política y de la sociedad americanas que les hubiese gustado importar a su propio país. Las generosas políticas de inmigración, la cultura plural, los credos como base de la ciudadanía y la predisposición a recurrir al gobierno para desterrar el prejuicio eran pautas americanas que la izquierda europea estaba dispuesta a apoyar, especialmente después del colapso del modelo soviético. En Alemania y Austria, la izquierda, y en particular los alemanes antinacionalistas, consideraban al 8 de mayo de 1945 como un *Befreiungstag*, un día de liberación en lugar del comienzo de la ocupación extranjera. A pesar de ser una celebración impuesta por los soviéticos a los alemanes del Este después de la ocupación, en la actualidad esta conmemoración festiva ha pasado a representar tanto los beneficios de la ocupación americana como el fin del nazismo. El portavoz más prestigioso de la Escuela de Frankfurt desde el final de la Guerra Fría, Jürgen Habermas, ha sido en general un franco partidario de Estados Unidos. Durante el conflicto serbio de 1999, Habermas preconizó una ampliación del poder americano y de su influencia en Europa «para promover una comprensión cosmopolita del derecho que acompaña al hecho de ser un ciudadano del mundo» y para aplastar los restos del «sentimiento nacionalista» que persisten aún en su patria.[32] La verdadera liberación, glorificada por Habermas y por otros detractores del pasado germano, ha consistido en haber sido «reeducados» por los americanos, de modo tal que pudieran dejar de ser alemanes y pasar a ser «demócratas».

En el capítulo 4 también se explora la ideología posmarxista asumida por la izquierda europea. Desde los programas del nuevo Partido Comunista europeo, que ponen el énfasis en la modificación de la conducta y en el multiculturalismo, hasta la guerra emprendida

32 Jürgen Habermas, *Die Moderne: Ein unvollendetes Projekt*, Reclam Verlag, Leipzig, 1994, pp. 75-85.

por intelectuales europeos contra el prejuicio, es posible observar un proceso de americanización de la izquierda europea. Algunas razones de este proceso son de orden político e histórico, a saber, el dominio americano en Europa, el colapso del imperio soviético y la intencionada recomposición de la sociedad alemana efectuada por los conquistadores americanos después de la Segunda Guerra Mundial. Además, el gobierno estadounidense se ha apresurado a cooperar con los antiguos comunistas de Europa central y oriental que se oponen a las facciones y los políticos nacionalistas. Los líderes que tiempo atrás se pasaron del comunismo al socialismo, como por ejemplo Ivica Racan en Croacia y Peter Medgyssey, antiguo miembro del Comité Central comunista, en Hungría, y que fueron apoyados en su nombramiento como primeros ministros por el Departamento de Estado americano, eran considerados personas comprometidas con una perspectiva global, en sincronía con los intereses económicos y los «derechos humanos» americanos.[33] Además, los gobiernos americanos han insistido en que los antiguos países del bloque soviético que procuran entrar en la OTAN deben llevar a cabo una educación autorizada por los americanos sobre el Holocausto y el «extremismo«. Esta reeducación, rechazada por los estonios en 2002 sobre la base de que, excepto un puñado de colaboradores nazis, su gente nunca había perseguido a su población judía (de aproximadamente cinco mil personas), es similar a la que el gobernador militar de Estados Unidos había impuesto en la Alemania de la posguerra.[34] Actualmente todos los partidos de centroizquierda de Europa Occidental abogan por esta forma de educación en valores para sus pueblos, por considerar que su grado de arrepentimiento es insuficiente.

---

33 Brian Mitchell, «Why Ex-Communists Hold Power in Eastern Europe», *Investor's Business Daily*, 25 de junio de 2002, A-16; John Laughland, «NATO's Left Turn», *American Conservative*, 13 de diciembre de 2002, pp. 18-19.

34 Véanse las observaciones acerca de la educación sobre el Holocausto en Estonia efectuadas por el embajador de Estados Unidos, Joseph M. De Thomas, y que se encuentran en la página web de la embajada (26 de mayo de 2002), *www.usemb.eelholocaust;eng.php3*.

La americanización posmarxista de la izquierda europea ha sido una respuesta a la necesidad continuada de contar con un marxismo históricamente relevante. Tanto los eruditos de izquierda como los de derecha reconocen que el pivote de este giro americano es el texto de Habermas *La reconstrucción del materialismo histórico* (1976). Por otra parte, otras interpretaciones divergentes como las de Von Beyme, Anthony Giddens y Rolf Kosiek han señalado que la obra de Habermas da lugar a que los devotos de Marx puedan entrar en una nueva era sin tener que dejar del todo de lado al padre del socialismo revolucionario.[35]

Según Habermas, si bien Marx ha criticado de un modo convincente las «formas de dominación» que han caracterizado a la modernidad burguesa, no previó del todo el feliz desenlace de sus teorías y de su movimiento. Las élites educacionales y científicas, bajo la conducción de los planificadores sociales, asumirían el poder con el despertar del germen izquierdista-democrático, al cual el marxismo hizo su contribución. En el momento de hacer estas afirmaciones, Habermas todavía era muy proclive a apoyar al comunismo de Alemania del Este como una aproximación hacia su tercera etapa en la historia. Su razonamiento consistía en que los alemanes, en función de su particular y nefasto pasado, necesitaban de una fuerte presión que los condujera a la aceptación de un futuro internacionalista. Sin embargo, con la caída del Muro de Berlín, acontecimiento que él lamentó de viva voz, Habermas se inclinó hacia Estados Unidos «a falta de algo mejor». Aquí existía un poder imperial que, a pesar de los defectos capitalistas que malograban su estructura social, podría guiar a Europa hacia una administración global progresista.

Andrew Fraser, experto en leyes australiano, ha hecho coincidir estas reflexiones con las expectativas que moldearon la cosmovisión

---

35 Rolf Kosiek, «Ein Verführer der Jugend wird geehrt», *Deutschland in Geschichte und Gegenwart*, 49, n.° 3, septiembre de 2001, pp. 17-19; Beyme, «Vom Neomarxismus zum Posmarxismus», p. 125; Anthony Giddens, *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, vol.1, Stanford University Press, Stanford, 1995, pp. 225-234.

del posmarxismo.[36] Debemos creer que la cura de los valores reaccionarios reside en un gobierno de ingenieros sociales que adoptarán una posición contraria a lo que Habermas llama «los residuos psicológicos del pasado». En tanto que la izquierda posmarxista todavía conserva ciertos rituales del Partido Comunista —por ejemplo, negar los crímenes de Stalin y de Mao, declarar una guerra a muerte contra los fascistas y protestar contra los intereses corporativos americanos—, al menos parte de estos rituales se practican de forma mecánica. En la izquierda de las sociedades anglófonas también pueden encontrarse, en diversos grados, estos mismos rituales. De este modo, puede observarse en la prensa americana una recepción favorable a la autobiografía *The Age of Extremes*[37], del anciano comunista británico Eric Hobsbawm, y en el *New York Times* una gran alabanza del libro de una antigua comunista, Vivian Gornick, que brinda exagerados tributos al Partido Comunista americano.[38] Todos estos elogios subrayan la continuidad del valor atribuido a las cartas credenciales izquierdistas, pero también describen la forma en que el marxismo les asigna una excesiva importancia teórica. Los testimonios literarios de la vieja solidaridad comunista, o las demostraciones organizadas en homenaje a los Rosenberg en el aniversario de su ejecución como espías soviéticos, tienen que ver más bien con la nostalgia y la conformidad social que con las ideas marxistas.

El capítulo 5 se centra en la izquierda posmarxista como una forma de religión política *incompleta*. Al igual que las ideologías y prácticas comunista y fascista, el posmarxismo evidencia las características de una religión poscristiana de la política. Pone el mismo énfasis en la polarización radical entre el Bien multicultural y el Mal xenófobo y se muestra proclive a la utilización de la fuerza para eliminar a quienes son considerados como malos. Como en las más antiguas religiones políticas, el posmarxismo también aboga por señalar el camino hacia un futuro donde queden de lado los remanentes de la sociedad enemiga (sus vestigios burgueses).[39] Al igual que el fascismo y el comunismo, el posmarxismo interpreta a las instituciones burguesas, especialmente en el caso de la familia nuclear y los roles definidos de sexos, como la concentración del mal a eliminar.

La izquierda actual también realiza una transposición de temas cristianos entretejidos en una tapicería política poscristiana. Se produce así una «sacralización de lo político», como sucedió con los movimientos totalitarios de entreguerras, y esto del único modo posible, es decir, disfrazando y apropiándose de las imágenes y mitos cristianos. Este proceso no debería asombrarnos. Después de miles de años de educación y cultura cristianas, las religiones políticas poscristianas han tomado los elementos imaginarios y narrativos involucrados en las mentalidades y prácticas de aquellos a quienes se intenta influenciar. En Europa, la invocación a la culpabilidad por un Holocausto ampliamente difundido que pesa sobre las sociedades cristianas puede reforzar la instalada creencia en el pecado original. En Francia, las placas y estatuas conmemorativas de los santos o de las estaciones de la cruz han sido parcialmente reemplazadas por símbolos poscristianos (y posrepublicanos) del sufrimiento (y de la vergüenza nacional) y por placas conmemorativas, especialmente en París y en los lugares donde fueron arrestadas las víctimas del

36 Andrew Fraser, «A Marx for the Managerial Revolution: Habermas on Law and Democracy», *Journal of Law and Society* 28, n.º 3, septiembre de 2001, pp. 361-383.

37 En la edición española su título es: *Historia del siglo XX*, Crítica, Barcelona, 1995.

38 Para una rotunda descripción de la anticuada solidaridad comunista, véase Jean Sévillia, *Le terrorisme intellectuell, op. cit.*, pp. 205-206; véase asimismo Vivian Gornick, *A Fierce Attachment: A Memoir*, Simon and Schuster, Nueva York, 1987. Al igual que Bella Abzug, Gornick combina la nostalgia por los antiguos lazos con el partido, con una nueva y «fuerte adhesión» al feminismo, sobre el que comenzó a escribir en los años setenta.

39 Con respecto a los estudios de la religión política en el periodo de entreguerras, véase Emilio Gentile, *La religione della politica: Fra democrazie e totalitarismi*, Laterza, Roma-Bari, 2001; Stanley G. Payne, *A History of Fascism, 1914-1945*, Universidad de Wisconsin, Madison, 1996, y el periódico *Political Religions and Totalitarian Movements*, editado por Robert Mallett y Emilio Gentile, publicado por Frank Cass.

nazismo o de donde fueron deportadas.[40] En Estados Unidos también se ha producido la misma transposición, con el auspicio del Estado. Mientras que en las instituciones públicas las Navidades han pasado a ser «temporada de vacaciones», con penalidades previstas para quienes violen esta concesión estatal a la sensibilidad, para enero está previsto un nuevo calendario sacro para los estudiantes y empleados públicos, que comienza con el aniversario de Martin Luther King y continúa con el mes de la historia de la raza negra y luego con el mes de la historia de las mujeres. Estas celebraciones, obligatorias en la actualidad, están imbuidas por sentimientos religiosos, incluidos los remordimientos por el sufrimiento de los inocentes y víctimas pasadas de las sociedades injustas, y por el martirio del asesinado King, que es la réplica más cercana en una sociedad posprotestante del santo poscatólico Che Guevara. En estas celebraciones, el Estado gerencial se manifiesta como redentor-reformador a través de su papel en la ingeniería social y de su tarea de instructor moral. Los planificadores y los preclaros jueces asociados con este régimen, ya sea que se los mencione o no, son los héroes de la transformación social que supuestamente los ciudadanos democráticos deberían tomar como ejemplo.[41]

Pero los límites a la aplicación del concepto de religión política a los fenómenos descritos residen en su carácter de autodisolución. La ideología multicultural preconizada por el marxismo, tal como se expone en mi libro, es una tarea de deconstrucción que subvierte sus propios fundamentos civilizatorios. Sobre todo, el énfasis puesto en la masiva inmigración del Tercer Mundo como una experiencia «enriquecedora» para los occidentales hace poco probable que los emprendedores del experimento multicultural puedan preservar lo que han forjado. Como factor de reemplazo, el bajo índice de natalidad de los nativos europeos está muy rezagado respecto del correspondiente a los grupos introducidos por el multiculturalismo en sus países para su enriquecimiento, y las posibilidades de conformar un sucesor a largo plazo de la sociedad cristiana burguesa se perfilan aún más remotas. Cabe señalar que las religiones políticas que han florecido en los años treinta y cuarenta han otorgado un gran valor a la fecundidad, por motivos muy evidentes. No se pueden crear nuevos órdenes a menos que exista un gran número de personas que se adscriban a ellos. Por último, el carácter gerencial del emprendimiento político-cultural actual impide que la religión posmarxista desarrolle un liderazgo carismático sostenido, siendo este último un aspecto destacado de las religiones políticas de entreguerras y que está claramente ausente en el posmarxismo. Los defensores del régimen actual son predominantemente funcionarios civiles lentos e inofensivos, o jueces o figuras parlamentarias que intentan apoyar a las feministas, los inmigrantes y los gays. Los líderes viriles y belicosos de las antiguas y más desarrolladas religiones políticas ya no tienen lugar aquí.

40 Para un examen de la reciente manipulación de la memoria nacional francesa, véase el texto de Henri Rousso, *Vichy, un passé qui ne passe pas*, Gallimard, París, 1996.

41 Véase Paul Edward Gottfried, *Multiculturalism and the Politics of Guilt*, Universidad de Missouri Press, Columbia, 2002, pp. 39-117.

Dicho esto, sin embargo, puede ser de utilidad señalar las superposiciones entre las dos tradiciones de las políticas sacralizadas y transformadoras. En sus tendencias antiburguesas, poscristianas y transposicionales, y en su intolerancia hacia cualquier espacio social al cual no tengan acceso, las nuevas y antiguas formas de la religión política poseen una mutua semejanza que bien vale la pena explorar. Es posible llegar a comprender el posmarxismo con mayor amplitud por medio del análisis de la religión política y del reconocimiento de su limitada aplicabilidad al caso actual.

Quizás deba hacerse aquí un descargo que no sería necesario en un universo de discurso menos apasionado. En ninguna parte de este libro se niega el hecho de que los extremistas de derecha puedan estar en Europa y en todas partes. Lamentablemente, los cabezas-rapadas y los neonazis están presentes en las sociedades europeas, y cada tanto se involucran en actos de vandalismo. Además, grupos que podrían desempeñar un papel constructivo organizando a aquellos cuyas opiniones no están representadas por los bloques

de partidos parlamentarios ni por los agentes administrativos y judiciales de la corrección política, a veces incluyen personalidades desagradables. Si bien los miembros del Partido Nacional Democrático alemán (NDP) pueden estar planteando cuestiones útiles sobre los efectos de la inmigración islamista y sobre los excesos del antinacionalismo alemán, aspectos que los dos bloques mayoritarios se niegan a considerar, también es cierto que portan en su seno un bagaje inquietante. Los discursos del presidente del NDP, Udo Voigt, después del impresionante desempeño electoral de su partido en Sajonia en septiembre de 2004, con la obtención del 10 por ciento de los votos, contenían alarmantes referencias a Hitler como «un gran estadista».

Pero lo que en este libro se intenta subrayar es el hecho de que el ascenso al poder de la izquierda posmarxista ha bloqueado la protesta democrática y la posibilidad de una autocorrección política que no sea considerada como políticamente correcta. Uno de sus efectos, dado que los partidos de centroderecha y de izquierda se han apresurado a desplazarse hacia el impuesto consenso multicultural y posnacional de la cultura política actual, es que las fuerzas de la oposición han tenido que encontrar salidas de otro tipo; a veces los partidos que están moralmente comprometidos pueden servir como puntos de referencia para la expresión de una justificada protesta contra el control del discurso ciudadano.

Respecto de la objeción de que estoy pasando por alto la posibilidad de que los llamados «fascistas» por la izquierda posmarxista podrían encajar en esa descripción, debo señalar que el peso de la prueba sigue estando en la acusación, y que no se dilucidará arrojando epítetos contra el que no se ajusta a la última versión autorizada del «antifascismo». Como intento aclarar en una digresión sobre el miembro aparentemente más antigermano de una erosionada comunidad nacional alemana, los destinatarios del nombre del antifascismo van adquiriendo formas extrañas. Este término va a proveer un subterfugio para que los antiguos nazis puedan desviar la atención de sus propios pasados, acusando a los antiguos antinazis de ser alemanes muy poco antinacionalistas. Este caso alemán ilustra en qué medida el «antifascismo» ha dejado de dirigirse contra el movimiento al cual dice haber opuesto una resistencia obstinada. Según la sugerencia de un colega, sería una buena idea introducir una necesaria modificación anteponiendo el prefijo «seudo» a la palabra «antifascismo».

2

El comunismo de posguerra

El comunismo de primera clase

El año 1945 supuso el final de una devastadora guerra mundial que dejó como saldo más de 30 millones de muertos en Europa, ciudades arrasadas y una escasez de alimentos que duró hasta bien entrado el año 1947. No obstante, los comunistas europeos encontraban en esa devastación algunas razones para el optimismo. Los ejércitos soviéticos se internaron hacia el oeste hasta el río Elba, y los regímenes de obediencia soviética asumieron el control de los territorios ocupados por el ejército rojo con la retirada de la Wehrmacht alemana. Polonia iba a tener que ceder sus regiones orientales a la Unión Soviética, pero luego se le daría la oportunidad de desplazar sus fronteras hacia el oeste, dentro de lo que había sido Prusia y Silesia, estableciéndose así (o imponiéndoselo a los polacos) un gobierno comunista que flanqueaba el Oder-Neisse. En 1945, se produjo bajo la presión soviética una redistribución de las tierras de labranza en Hungría, Bulgaria y Rumanía, tres países que se incorporaron a la órbita soviética. A causa de esta reforma, que tarde o temprano sería reemplazada por una colectivización forzosa, más de 2 millones de familias sin tierra pasarían a ser propietarios de extensiones agrícolas.[42]

Si bien en los tres países el partido campesino y otros apoyaron la reforma agraria, serían los comunistas los que recibirían el crédito por parte de sus simpatizantes occidentales. De hecho, hacia 1945

---

42 Estas reformas son expuestas en forma exhaustiva en el libro de Walter Laqueur *Europe in Our Time, 1945-1992*, Penguin Books, Nueva York, 1992.

los partidos comunistas se estaban fortaleciendo tanto en Italia como en Francia. En la primera elección de posguerra, de octubre de 1945, el Partido Comunista Francés obtuvo el 26,1 por ciento de los votos nacionales, y hasta 1958 su participación no bajaría del 25 por ciento en ninguna de las elecciones para la Asamblea Nacional. En Italia, el Partido Comunista incrementó la cantidad de miembros (todavía clandestinos) desde 10.000 en 1944 a más de 2 millones hacia 1947, pasando a ser durante cierto tiempo el mayor Partido Comunista europeo fuera del bloque soviético. (A pesar de que los comunistas en Francia obtuvieron más votos que sus colegas italianos, la cantidad de miembros seguía siendo menor). Además, hasta mayo de 1947 los comunistas ocuparon puestos en el gabinete de los gobiernos francés e italiano. Los partidos cogobernantes eran el demócrata-cristiano (que en Francia se llamaba Movimiento Popular Republicano) y el socialista; hacia 1948 estos tres partidos se repartían más del 90 por ciento del electorado.[43] A medida que se intensificaba la Guerra Fría y que los comunistas definían su firme apoyo al bando soviético, los democratacristianos antisoviéticos, liderados en Italia por el dinámico y popular Alcide de Gasperi, dieron por terminada su cooperación con la extrema izquierda.

Surge como pregunta obvia por qué llegó a su fin el éxito electoral de los comunistas en Italia y en Francia. Su presencia electoral ha sido mínima en los Países Bajos, Escandinavia e Inglaterra, y en la primera elección para el Bundestag, en 1949, los candidatos comunistas no obtuvieron más del 5 por ciento de los votos. Un argumento muy utilizado ha sido que los partidos socialistas no revolucionarios (como los laboristas ingleses) soportaron en la Europa del norte, predominantemente protestante, el peso de las reformas políticas que los comunistas tuvieron que asumir por defecto en los países latinos. Además, las sociedades con fuertes tradiciones parla-

43 Véase Annie Kriegel, *The French Communists: Profile of a People*, *op. cit.*, pp. 359-62, 378-79, y Marc Lazar, *Maisons rouges: Les partis communistes français et italien de la libération à nos jours*, Aubier, París, 1992.

mentarias pudieron alcanzar por procedimientos pacíficos lo que las clases trabajadoras de Francia, Italia y España sólo creían posible concretar por medio de un partido revolucionario. Así, franceses e italianos se volvieron hacia los políticos que apoyaban a la revolución marxista y que elogiaban a la dictadura soviética para lograr los cambios que en otros lugares podían alcanzarse con una mera rotación de los partidos.[44]

Si bien no es totalmente errónea, esta explicación progresista de la Guerra Fría difundida por Gabriel Almond y S. M. Lipset pasa por alto ciertos paralelismos entre las izquierdas comunista y no comunista de la posguerra europea. Los gobiernos italiano, francés e inglés de posguerra, todos ellos claramente proclives a la izquierda, llevaron a cabo similares planes de nacionalizaciones y programas educativos. Además, lo que determinó que los comunistas franceses abandonaran la coalición gobernante en 1947 fue su negativa a aceptar un tope para los salarios propiciado por el Movimiento Popular Republicano, desacuerdo que no tiene nada que ver con la revolución comunista. Durante su permanencia en el gobierno, los comunistas se esforzaron por no criticar al colonialismo francés, e incluso inventaron justificaciones para su continuidad en el corto plazo; al mismo tiempo, fomentaron el castigo masivo de los colaboradores (no comunistas) durante la guerra, cuya verdadera culpa, en muchos casos, consistía solamente en el hecho de ser reconocidos anticomunistas. Una vez fuera del gobierno, los líderes comunistas se sintieron en libertad de acción como para crear alboroto, organizar demostraciones anticolonialistas y sumir a Francia, a finales del año 1947, en una serie de huelgas insurreccionales.[45]

44 Si bien S. M. Lipset correlaciona el radicalismo de la clase obrera con otros factores, especialmente la rápida industrialización, también señala la actuación de un sindicalismo «relativamente moderado y conservador» como un baluarte contra el socialismo radical; véase el libro de Lipset *Political Man: The Social Bases of Politics*, Johns Hopkins, Baltimore, 1981, pp. 45-47 y 73-75. Véase asimismo Gabriel Almond, *The Appeals of Communism*, Princeton University Press, Princeton, 1954.

45 Véase Jean Ranger, «L'évolution du vote communiste en France depuis 1945» en *Le communisme en France*, Armand Colin, París, 1969, pp. 211-254.

En la situación imperante en la posguerra, muchos socialistas y comunistas expresaron sentimientos prosoviéticos, y el líder del Partido Socialista Italiano Pietro Nenni, aunque no era comunista, trabajó en pos del mantenimiento de los comunistas en el gobierno italiano. En una encuesta a escala nacional que se llevó a cabo en Francia en septiembre de 1944, más del 61 por ciento de los encuestados consideraban a la Unión Soviética como el país que mayor papel había desempeñado en la liberación de Europa; en cambio, solamente el 29 por ciento atribuía este logro a los americanos, que habían soportado el peso de la Invasión de Normandía.[46]

En la posguerra europea, los comunistas explotaron tendencias que ellos no habían iniciado. Los electores se inclinaron claramente hacia la izquierda, en parte como reacción contra los nazis, visualizados como los representantes de la extrema derecha, y también debido a que se consideraba que la izquierda era adecuada para encarar las reformas deseadas por muchos europeos. Los estragos de la guerra incrementaron la urgencia por reconstruir las sociedades de tal modo que fuese posible eliminar o al menos disminuir la pobreza, por medio de cambios estructurales y de una redistribución de los ingresos. Al finalizar la guerra, para la mayoría de la gente los soviéticos eran los que estaban del lado de los ángeles, los que habían intentado controlar algunos de los mismos problemas materiales a los que debían enfrentarse los europeos occidentales de un modo «científico», y que habían perdido cerca de 20 millones de compatriotas en su lucha contra el «fascismo alemán». Estas opiniones, lejos de estar monopolizadas por los radicales de izquierda, podían escucharse entre los «socialistas democráticos» tales como Pietro Nenni y Aneurin Bevin, quien durante la Guerra Fría fue desplazándose lentamente hacia el lado americano.[47]

La reproducción de esta perspectiva de la posguerra no implica su defensa. En esta indulgente visión de los comunistas y de sus líderes soviéticos resulta fundamental la desestimación de lo que en 1945 era la terrible historia reciente. Los entrevistados que estaban a favor de los soviéticos olvidaban convenientemente ciertos hechos: que los comunistas en Francia y en Italia habían sido acólitos de los nazis, que Hitler y Stalin habían sido aliados desde el otoño de 1939 hasta la primavera de 1941, la perfidia del posterior Partido Comunista Francés «antifascista» liderado por Maurice Thorez, quien, siendo desertor militar francés, había ofrecido su ayuda al ejército de Hitler después de la caída de Francia (el 26 de junio de 1940), y los millones de asesinatos cometidos por el Estado soviético contra los «enemigos de clase»[48]. Es difícil que en 1945 los europeos prosoviéticos no supieran al menos tanto de los gulags soviéticos como lo que sabían acerca de los campos de concentración nazis, pese a que la prensa izquierdista francesa, incluido *Le Monde*, condenara (como hasta ahora) cualquier referencia a este hecho por considerarlo un indicador de la falta de voluntad de combatir las amenazas fascistas. Si el antiguo comunista italiano Lucio Colletti está en lo cierto al afirmar que «existió una mentira llamada la Unión Soviética», gran cantidad de sus compatriotas, aparte de los miembros del Partido Comunista, se la habían tragado.[49] El motivo por el que lo hicieron es otra cuestión, pero debe ser planteada después de aceptar el hecho de que comunistas y no comunistas de Europa Occidental confluyeron en sus expectativas hacia el poder soviético, y que la tendencia a ignorar el historial soviético y comunista de opresión y traición no quedaba circunscrita a los miembros del Partido Comunista.

Por último, en 1946, los partidos comunistas se afianzaron en los lugares en que desempeñaron una función social, tal como lo señala el historiador Andrea Ragusa. Eran partidos de la «clase trabajado-

46 Citado en Jean Sévillia, *Le terrorisme intellectuel, op. cit.*, p.15.

47 Muriel Grindrod, *The Rebuilding of Italy: Politics and Economics, 1945-1955*, Greenwood Press, Westport, 1955.

48 Jean Sévillia, *Le terrorisme intellectuel, op. cit.*, p. 51; Stéphane Courtois, *Du passé faisons table rase: Histoire et mémoire du communisme en Europe*, Robert Laffont, París, 2002, expone ampliamente esas vergüenzas comunistas como contribuciones del partido y de Thorez a la caída de Francia en 1940.

49 Citado en *La Repubblica*, 4 de noviembre de 2001, p. 20.

ra», y la mayor parte de sus votantes y al menos una parte de sus cuadros dirigentes (incluido Thorez) eran de origen obrero.[50] En Italia y Francia los partidos estuvieron vinculados con los gigantescos sindicatos, la Confederazione Generale del Lavoro y la Confédération Genérale du Travail, y fue sólo gracias a la asistencia financiera americana que el sindicato explícitamente no comunista Fuerza Obrera pudo separarse e incrementar el caudal de sus miembros en la Francia de la posguerra. Hasta el año 1979 podía observarse una preponderancia de la clase obrera en el comunismo francés, cuando el 46,5 por ciento de sus miembros acreditados eran obreros industriales (específicamente del sexo masculino), aproximadamente el mismo porcentaje que en el partido italiano. Gran parte de estos militantes nunca había visitado la Unión Soviética, pero la inmensa mayoría leía la publicación comunista *L'Humanité*, que describía reiteradamente al bloque soviético como el paraíso de los trabajadores en proceso de construcción. En todos los casos, los soviéticos estaban en lucha con Estados Unidos, que se suponía que intentaba embarcar al proletariado europeo en una cruzada anticomunista. Parecía necesario resistir al «imperialismo americano» para asegurar la paz y los beneficios para la clase trabajadora en Francia. «Expertos» tales como Frédéric Joliot-Curie, un físico ganador del Premio Nobel y «activista por la paz» dentro del partido, y el Movimiento Internacional por la Paz estaban dispuestos a confirmar esta afirmación.[51] Las plataformas partidarias francesa e italiana hablaban de «nacionalizar» o «socializar» los medios de producción, pero eso también lo hacían los laboristas ingleses y otros socialistas «democráticos». Hasta 1959 el Partido Socialista Alemán, respaldado en 1949 por la administración Truman, se definía como un partido marxista.

Los cuadros del partido comunista estaban constituidos predominantemente por trabajadores varones, la mayoría de los cuales no

50 Véase Andrea Ragusa, *I comunisti e la società italiana*, Editore Lacaita, Roma, 2003.

51 Jean Sévillia, *Le terrorisme intellectuel*, *op. cit.*, p. 10.

era afín a la Iglesia católica. Veían a esta institución como una fuerza social reaccionaria, a pesar de que el obispo Boulier, del Instituto Católico de París, era un activista por la paz que envió a curas obreros para que cooperaran con los miembros del Partido Comunista. En Francia, el movimiento comunista era sentido, o se definía a sí mismo, como una continuación de la Revolución francesa, especialmente en su etapa radical jacobina, aunque también fuera considerado, de acuerdo con la declaración de Kriegel acerca de su anticuada creencia en el comunismo, como «una nueva etapa en la historia de la humanidad, tal como lo fuera anteriormente el cristianismo»[52]. Sin embargo, independientemente de los confusos sueños intelectuales que pudieran estar asociados al movimiento, este último aportaba a los trabajadores una identidad ideológica, una solidaridad social y una representación política. Se podría cuestionar el vehículo elegido para canalizar estas metas, pero resulta difícil demostrar que éstos no fueran sus objetivos cuando se integraron al partido.

En los partidos comunistas occidentales había intelectuales y celebridades artísticas que conformaban una segunda línea, fuera de la clase trabajadora y de los funcionarios del partido. No todos los simpatizantes de esa segunda línea pertenecían orgánicamente al partido, pero hasta los «compañeros de viaje» (quizás incluso en mayor medida que los miembros regulares del Partido Comunista) contaban como integrantes de la defensa de las líneas específicas del partido, sobre todo respecto de la especial relación con la Unión Soviética. La invectiva ampliamente difundida de Raymond Aron contra «el opio de los intelectuales», que fuera publicada como libro bajo ese título en 1955, estaba dirigida tanto contra los estalinistas no pertenecientes al Partido Comunista como contra los miembros de este último.[53] Gran cantidad de publicaciones en París, tales como

52 Annie Kriegel, *Ce que j'ai cru comprendre*, *op. cit.*

53 Raymond Aron, *L'opium des intellectuels*, Calmann-Lévy, París, 1955 (*El opio de los intelectuales*, Siglo XX, Buenos Aires, 1979); Jules Monnerot, *La sociologie du communisme et l'échec d'une tentative religieuse au XX siècle*, Editions Libres, París, 1949 (*Sociología del comunismo*, Ediciones Guadarrama, Barcelona, 1968).

Lettres Françaises, *Nouvel Observateur*, *Esprit*, *Les Temps Modernes* y la sección de opinión de *Le Monde*, otorgaron un lugar destacado a autores que no se habían unido formalmente al partido pero que no perdían oportunidad de defender a la patria soviética o de condenar a sus detractores. Algunos de estos autores, como Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Louis Althusser y Claude Merleau-Ponty, finalmente se hicieron comunistas, pero otros, como el católico de izquierdas Emmanuel Mounier, clamaban contra el «pecado mortal» del anticomunismo sin integrarse en el Partido.[54]

Las «cuestiones», usando un término corriente, que impulsaron a estos y otros intelectuales a integrarse al ámbito comunista coincidían en escasa medida con las que motivaban a los comunistas de la clase trabajadora. Según la opinión del historiador de la Revolución francesa Albert Mathiez y del filósofo «laico» Lucio Colletti, el comunismo ofrecía la promesa de una sociedad profundamente secularizada, donde la odiada Iglesia católica quedaría apartada de la opinión pública y se eliminaría la superstición religiosa. Para los intelectuales judíos Annie Kriegel, Walter Benjamin, Eric Hobsbawm y otros de su ambiente, los comunistas constituían una alternativa política a los partidos y plataformas asociadas con el nacionalismo ateo o con el cristianismo. Es evidente que sería muy difícil separar (y tampoco estos radicales hubieran querido hacerlo) sus lealtades comunistas de su temor al antisemitismo europeo. Otra razón por la que algunos intelectuales adoptaron esta fatídica opción es señalada por el cronista alemán Victor Klemperer, un protestante de ascendencia judía que sobrevivió a la guerra en Alemania después de pasar por muchas dificultades, incluyendo el bombardeo de Dresde. A pesar de que cuando salió su diario en marzo de 1933 era un monárquico progresista y patriota alemán, en noviembre de 1945 Klemperer se unió al Partido Comunista Alemán en Alemania oriental. Él pensaba que se trataba de un paso necesario «porque solamente un giro decisivo hacia la izquierda puede sacar a Alemania de

[54] Un tratamiento exhaustivo de estos compromisos puede verse en Dominique Desanti, *Les Staliniens*, Fayard, París, 1975.

su miseria actual y prevenir su recurrencia»[55]. Obviamente, la «miseria» era la herencia nazi que se había abatido sobre Alemania y sobre los compañeros judíos de Klemperer, incluyendo a los judíos del este europeo con los que él había llegado a identificarse durante el periodo de las persecuciones del nazismo.

Los intelectuales comunistas también consideraban al partido como un vínculo con la resistencia contra el fascismo durante la Segunda Guerra Mundial. Si bien en esa lucha el historial comunista era, en el mejor de los casos, ambiguo, hacia el final de la guerra los comunistas se las habían arreglado para presentarse a sí mismos como los resistentes más coherentes y valientes. (En Francia, su aseveración de que setenta mil hombres de sus filas habían sido fusilados por los alemanes nunca ha sido probada). Pero ese historial de combate ambiguo también puede haber sido igualmente válido para los partidarios de la resistencia que se hicieron comunistas en la posguerra. Así, Sartre y Beauvoir vivieron su renovada resistencia recreando los rituales comunistas antifascistas y aplicando el epíteto de «colaboracionistas» a sus enemigos personales. En realidad, lo poco que ellos hicieron durante la ocupación alemana ha tenido menos importancia que la interpretación que hacían de esa resistencia y los derechos que les confería.[56] Como ilustración de este rito de recreación pueden mencionarse las protestas e insultos incitados por Sartre y otros simpatizantes del partido cuando algunos «resistentes» que fueron a parar a Rusia declararon que Stalin tenía gente encerrada en gulags que se parecían a los campos de concentración nazis. Entre los sucesivos testigos no franceses que documentaron esa práctica se encontraban el oficial soviético desertor Victor Kravchenko y la antigua comunista Margarete Buber-Neumann, que fue encerrada en un gulag y cuyo esposo fue fusilado cuando se dirigían a Rusia como refugiados alemanes. Los partidarios de la versión

[55] Victor Klemperer, *Ich will Zeugnis ablegen bis zum letzten*, Aufbau Verlag, Berlín, 1997, pp. 876-877.

[56] Giles Ragache y Jean-Robert Ragache, *Des écrivains et des artistes sous l'occupation, 1940-1944*, Hachette, París, 1988, pp. 69-77 y 253-263.

comunista de la resistencia en curso se apresuraron a acusar a quienes hablaban de los gulags soviéticos de mentirosos patológicos, agentes del capitalismo americano y «retaguardia del enemigo nazi»[57]. Cuando en 1947 apareció la versión francesa de la autobiografía de Kravchenko *I Chose Freedom* [*Yo elegí la libertad*], el impedir que estuviera presente en las bibliotecas pasó a ser para los comunistas franceses y para sus compañeros de viaje parte de la lucha contra el nazismo. Tal como *Lettres Françaises* y *L'Humanité* lo trasmitían a sus lectores, Kravchenko y sus maliciosos partidarios derramaban sobre sus compatriotas «un aluvión de propaganda nazi».

La búsqueda de la ortodoxia marxista

Sea cual fuese el motivo que impulsó a los intelectuales a tomar este sesgo, es probable que no residiera en la creencia en las doctrinas marxista-leninistas o en los méritos del materialismo dialéctico. Los intelectuales comunistas franceses, italianos, ingleses y otros, tergiversaban o inventaban los hechos para que se ajustaran a una necesidad existencial. Estos intelectuales, que eran judíos, protestantes (la familia de Sartre había sido calvinista), católicos anticlericales o extremistas «antifascistas», terminaron siendo comunistas o compañeros de viaje. Centrando la atención en aquellos que rompieron con el partido en forma traumática, como puede verse en *The God That Failed* [*El Dios fracasado*], publicado por el laborista inglés R. H. S. Crossman, queda claro que las razones por las que los contribuyentes se unieron o abandonaron el partido tienen poco que ver con una reflexión desapasionada.[58] Las preocupaciones morales y

[57] Véase, por ejemplo, André Pierre, «J'avoue que je n'aime pas la race des apostats et renégats», *Le Monde*, 25 de julio de 1947; André Pierre, «Comment fut fabriqué Kravchenko», «Cómo se fabricó a Kravchenko», *Le Monde*, 13 de noviembre de 1947, y André Wurmser, «Un pantin dont les grosses ficelles sont made in the USA», *Lettres Françaises*, 15 de abril de 1948.

[58] H. S. Crossman (ed.), *The God That Failed*, Bantam Books, Nueva York, 1952.

personales que llevaron a estos antiguos comunistas a entrar al partido también determinaron que posteriormente se volvieran horrorizados contra el mismo. La solidez de las premisas económicas e históricas marxistas y sus glosas leninistas, que primero los convencieron y luego los disuadieron, no parece haber contribuido demasiado a generar el interés o la distancia de los intelectuales con respecto al comunismo. Mientras que los trabajadores europeos se transformaron en comunistas sociológicos, los intelectuales deberían ser considerados como comunistas existencialistas. Pero ningún grupo se dedicó seriamente a establecer una «ciencia del socialismo», lo cual fue señalado con bochorno por el comunista francés Louis Althusser en los años sesenta. Su observación, incluida en el prólogo de *La revolución teórica de Marx* en 1965, termina con una pregunta retórica: «Aparte de los utópicos Saint-Simon y Fourier, que a Marx le gustaba evocar (ridiculizándolos), de Proudhon, que no era un marxista, y de Jean Jaurès, que lo era en una mínima medida, ¿dónde están nuestros teóricos?»[59]. Si bien Althusser se quejaba de la «persistente ausencia de una cultura teórica en la historia del movimiento obrero francés» y de sus «pobres recursos teóricos», no quería decir que este movimiento estuviera desprovisto de ideas. Entre los comunistas franceses había una abundancia de ideas acerca del uso terapéutico de la violencia, de los males del imperio capitalista americano, del papel del compromiso revolucionario como una afirmación existencial, y de la brutalidad unilateral del colonialismo europeo. Sin embargo, en estos temas faltaba una comprensión del marxismo como una «ciencia» que pudiera estar sujeta a una verificación histórica. Althusser en Francia, Colletti en Italia y gran cantidad de teóricos del bloque soviético intentaron demostrar que el marxismo era científico al menos en sus propios términos.

La ocasión para esta defensa teórica de la «conciencia materialista» de Marx y del análisis científico de la historia la dieron en los años sesenta sus *Frühschriften* [Primeros escritos], sus textos de juventud, recobrados muchas veces como manuscritos, y que se retro-

[59] Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*, *op. cit.*

traen a principios de 1840, de inesperada y enorme popularidad. Hay una seria crítica a esta etapa de la obra de Marx en sus propios *Manuscritos económicos y filosóficos* (1844), donde ciertas ideas directrices de los años 1960 acerca de la alienación humana, la interdependencia de la conciencia social humana y del desarrollo individual, y los efectos deshumanizantes de la propiedad privada y de la producción del capital, captaron la atención en forma temprana. A pesar de que los *Manuscritos* se dedicaban mayormente a la división del trabajo en la emergente economía nacional, tal como lo entiende Adam Smith, al papel anquilosante de la riqueza terrateniente y al estatus obsoleto de los hacendados (temas analizados por David Ricardo), lo que los puso de moda fueron los comentarios acerca de la alienación del hombre de su esencia humana e individual en una economía capitalista.[60] Es posible encontrar afirmaciones de esta índole en la disertación doctoral de Marx de 1839, en sus *Tesis* acerca de la religión mundana y mística, según los desarrollos del teólogo Ludwig Feuerbach (1845), y en las referencias a la alienación económica en *El capital*. Todas estas observaciones parecen indicar que, para la nueva izquierda de los años sesenta y para los marxistas franceses «no científicos», podía existir una tradición marxista que no fuera verdaderamente materialista en su enfoque de la naturaleza humana, pero que incorporara una perspectiva humanista oponiéndose a la vez a la alienación capitalista.

Esta reconstrucción de Marx se ve reforzada en varios escritos sobre el joven Hegel, especialmente uno que pertenece al comunista húngaro (y durante largo tiempo miembro de la Escuela de Frankfurt) Georg Lukacs. También existen paralelismos en Hegel, que ya en 1802 había realizado comentarios sobre los efectos deshumanizantes de la economía nacional, y en los *Junghegelianer*, los discípulos radicales del filósofo alemán cuyo círculo fue frecuentado por el joven Marx hacia finales de la década de 1830 y principios de la de 1840. Así, los primeros escritos de Marx constituyeron una prolongación y una elaboración de un análisis fundamentalmente hegeliano de la historia y de la sociedad.[61] Lo que se destaca en esos textos es la alienación espiritual derivada de la vida en un mundo que no satisface las necesidades existenciales. La economía es la punta de un iceberg que representa a una sociedad «irracional», que no se corresponde con la conciencia humana en aquello que debería haber sido el punto más elevado de la condición histórica del hombre, y que debería conciliar los prerrequisitos materiales, filosóficos y políticos de la libertad. La dialéctica hegeliana, que integra los desarrollos ontológico, conceptual e histórico, se ve preservada en el joven Marx, que básicamente seguía siendo un hegeliano preocupado por la opresión económica. En realidad, este aspecto hegeliano ha sido el elemento clave del Marx humanista. Sus primeros trabajos resultan ser los más actuales, y sus escritos económicos posteriores simplemente reflejan esos intereses y las preocupaciones manifestadas en su obra hacia 1845, o sea que enfatizan «la tendencia materialista» anticipada en los *Manuscritos económicos y filosóficos*.[62]

Hacia mediados de 1960, todos los marxistas que deseaban identificarse como tales enfatizaban el problema «epistemológico» que había corrompido los estudios marxista-leninistas. De este modo, en 1975 el comentarista Iring Fetscher, en una introducción a los primeros textos de Marx, plantea el carácter conceptualmente incompleto de los *Manuscritos económicos y filosóficos*. Según Fetscher, esta mezcla de filosofía y economía perfila algunos rasgos de una economía de mercado, pero «fracasa a la hora de examinar las fuerzas dinámicas del cambio en un modelo de producción capitalista».

60 Puede verse una provocativa confirmación de lo que fue la lectura de Marx por parte de la nueva izquierda, realizada desde la derecha del libre mercado, en Paul Craig Roberts, *Alienation and the Soviet Economy: The Collapse of the Socialist Era*, Holmes and Meier Publishers, Nueva York, 1990, pp. 1-19. Véase asimismo «Ökonomisch-philosophische Manuskripte», en Iring Fetscher (ed.), *Marx-Engels Studienausgabe*, Fischer Verlag, Frankfurt en Main, 1975, pp. 35-129.

61 Georg Lukacs, *The Young Hegel*, Merlin Press, Londres, 1975. (*El joven Hegel*, Grijalbo, Barcelona, 1976).

62 Véase Paul Gottfried, «Lukacs *The Young Hegel* Reexamined», *Marxist Perspectives*, invierno de 1979/ 1980, pp. 144-155, y Lee Congdon, *The Young Lukacs*, Universidad de Carolina del Norte, Chapel Hill, 1983.

Más adelante Fetscher señala, citando a «los principales científicos [del marxismo] en la República Democrática Alemana», que «la investigación científica marxista, especialmente en el campo de la economía, ha quedado fijada en el punto de partida», y «que no existe un método marxista adecuadamente desarrollado para estudiar los mecanismos de la actividad capitalista moderna»[63]. Fetscher, que es un intérprete de Hegel, no habla del problema del idealismo en forma extensa y explícita, pero sugiere que sus colegas marxistas han cometido un error al abandonar el «estándar científico» de Marx.

Por el contrario, Althusser no tiene pelos en la lengua al nombrar a sus villanos, aquellos que consideran a Marx como un filósofo humanista, o que interpretan sus últimos textos materialistas como un mero apéndice de sus sermones acerca de la «alienación». Él arremete contra estos tergiversadores intentando demostrar que Marx nunca fue hegeliano. En sus primeros trabajos se fue haciendo kantiano para luego romper, hacia mediados de los años 1840, con esas preocupaciones filosófico-éticas de su juventud. En esta defensa del «marxismo real» en oposición al «marxismo imaginario», Althusser enfatiza la «ruptura epistemológica» entre la «etapa ideológica» de Marx, hasta alrededor de 1845, y su posterior giro hacia una visión materialista de la historia. La segunda etapa está subdividida en los «trabajos de la madurez», que se extienden desde una lectura materialista de Hegel, tomada en gran medida de Feuerbach, hasta la escritura de la *Contribución a la crítica de la economía política*, un ensayo crítico de las contradicciones del capitalismo y que es un anticipo de *El capital*. Sólo a finales de la década de 1850 encontraremos, supuestamente, al Marx «maduro» y su interpretación económica comprensiva de la historia. Althusser se mueve en una dirección opuesta a la interpretación de la nueva izquierda de los años sesenta, situando al Marx «esencial» hacia el final de su vida, y mostrando su obra inicial como esbozo de su análisis de los modos de producción, o como remanente de su «etapa ideológica». Estos

63 Iring Fetscher, *Marx-Engels Studienausgabe*, *op. cit.*, p. 11.

elementos ideológicos se remontan a Kant, quien, al igual que el joven Marx, había afirmado la conexión entre la libertad política y la conciencia ética individual. Althusser cita al joven Marx acerca de la idealización hecha por Hegel de la monarquía prusiana, y se refiere en forma extensa a su informe contra la censura prusiana en la Renania natal de Marx, en ambos casos para ejemplificar la influencia kantiana. La genealogía de Althusser cobra sentido en función de lo que él intenta hacer. El marxismo hegelianizado se había difundido a lo largo de todo el centro de Europa hasta la ribera izquierda de París, tal como lo señala Althusser con contrariedad en 1962. En esa época, en un ensayo para *La Pensée* observó con sarcasmo que «el concepto de totalidad es aplicado en forma indiscriminada a Hegel y a Marx, tanto por parte de los psicólogos gestálticos como por Jean-Paul Sartre»[64].

Althusser condena igualmente el «materialismo mecanicista», al cual considera tan incompleto como su «fuente gemela de confusión, el idealismo de la conciencia». Cita a Engels y a Marx para rebatir las simplistas explicaciones materialistas que no tienen en cuenta las sociedades y culturas donde se han establecido los modos de producción. Estas explicaciones mecanicistas dejan de lado las presiones políticas y culturales que intensifican las contradicciones económicas. Althusser se refiere a esta combinación de las circunstancias revolucionarias como «sobredeterminación» (*surdétermination*), una situación caracterizada por una «complejidad unificada» de causas. Pero dentro de esta madeja de circunstancias se manifiesta una «estructura dominante» (*structure à la dominante*), a saber, las relaciones de poder subyacentes a los modos de producción que conducen a reacciones revolucionarias. Althusser se ve en dificultades para diferenciar esta consideración de los factores ideológicos del idealismo hegeliano, que, según insiste en señalar, no toma en consideración ni los determinantes políticos o culturales ni los económicos: «Para Hegel el principio que unifica y determina la totalidad social no se refiere a una "esfera" social sino a un principio que

64 Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*, *op. cit.*

no tiene lugar ni forma en la sociedad, porque reside en todos los lugares y formas»[65]. Hegel aplica el concepto abstracto de «Espíritu» a la vida política, religiosa e histórica, en el cual las sociedades particulares están representadas como elementos pasajeros. Así, termina por internalizar y espiritualizar lo que para Marx eran estructuras sociales vinculadas a superestructuras ideológicas.

Esta expresión de desprecio contra Hegel es característica de los socialistas franco-italianos de la década de los sesenta, quienes reivindicaban al «verdadero marxismo» frente al socialismo «humanista». Así, Lucio Colletti (1924-2001) agregó al cargo de que los marxistas-hegelianos eran en realidad metafísicos hegelianos la acusación, aún más condenatoria, de que reactualizaban fantasías católicas medievales. Las implicaciones de estos cargos pueden calibrarse adecuadamente considerando el profundo sentimiento anticlerical de Colletti y de otros comunistas italianos. En el caso de Colletti, la intensa aversión hacia el pensamiento católico y hacia la mezcla en el Partido Demócrata Cristiano de los intereses de la Iglesia con la corrupción política nunca dejó de estar presente en sus invectivas contra los marxistas «hegelianizadores».

En la recopilación de sus ensayos, y posteriormente como editor del respetado periódico marxista *La Sinistra*, Colletti raramente dejaba pasar la oportunidad de atacar a Lukacs y a otros intérpretes «neoescolásticos» del análisis materialista marxista de la ideología. Colletti rechazaba categóricamente la atribución a Marx o al marxismo de una noción hegeliana de la conciencia, y en *Il Marxismo e Hegel* [El marxismo y Hegel], especialmente en la polémica con

65 Ibíd., pp. 208, 210, 102-4; Louis Althusser, *Marx et Lénine devant Hegel*, PCM, París, 1972. Constanzo Preve, un comentarista neomarxista de la alienación marxista, ha escrito un estudio crítico de la defensa de Althusser del «materialismo científico» como aspecto central del pensamiento marxista, *Politique et philosophie dans l'oeuvre de Louis Althusser*, PUF, París, 1993. Preve intenta rescatar al Marx «humanista», preocupado por los efectos psicológicos y culturales del capitalismo, de la imagen que da Althusser de Marx como materialista histórico. Estos mismos aspectos también están tratados en el texto de Preve, *Marx inattuale: Eredità e prospettiva*, Bollati Boringhieri, Turín, 2004.

Lukacs y la Escuela de Frankfurt, llegó a ridiculizar la jerarquía escolástica de las formas mediadoras del ser que forman la esencia de la filosofía hegeliana.[66] Esta jerarquía era la «esencia crítica» del pensamiento especulativo hegeliano situada subrepticiamente por la Escuela de Frankfurt en un marco izquierdista, enfatizando una idea hegeliana esencial de la conciencia. Esta fijación y las constantes comparaciones entre Hegel y Marx hacían difícil comprender el simple axioma de que el verdadero motor histórico era la estructuración de las fuerzas productivas y las clases que resultaban de ese modelo de interacción económica. Cabe señalar que, a pesar del giro de Colletti hacia la derecha en los años ochenta y noventa, y de los vínculos que estableció antes de su muerte con la coalición de centroderecha gobernante en Italia, Casa della Libertà, él nunca se reconcilió con los aspectos católicos de la vida italiana. Hasta el final de su vida se declaró partidario del Renacimiento y de los patriotas progresistas del siglo XIX que unificaron Italia. En estos ejemplos encontraba a los representantes de una perspectiva latina que no había sido corrompida por el clericalismo, la izquierda o el «crimen de cosecha propia» (*crimine nostrano*) de la dictadura de Mussolini.[67]

Una revolución no consumada

Más allá de esta preocupación por la corrupción idealista-humanista de la «ciencia» marxista, los comunistas europeos occidentales de los años sesenta tenían que explicar por qué las economías y los regímenes capitalistas (en realidad, los estados de bienestar europeos) no colapsaban ni sucumbían a las «contradicciones internas». ¿Por

66 Véase Lucio Colletti, *Il Marxismo e Hegel*, Laterza, Bari, 1976, pp. 11-13, 13-32,109-22 y 357-402 (*El marxismo de Hegel*, Crítica, Barcelona 1977), y Paul Gottfried, «Marx contra Hegel: The World of Lucio Colletti», *Marxist Perspectives*, otoño de 1978, 138-147.

67 Citado en *La Repubblica*, 4 de noviembre de 2001, p. 20; véase también un tributo similar el mismo día por Gian Antonio Stella, «Ricordo di LC», en la página editorial del *Corriere Della Sera*.

qué las clases trabajadoras no se mostraban lo suficientemente humilladas por las disparidades existentes entre sus propios salarios y los de los jefes de la industria como para promover por la fuerza un cambio en esta situación? ¿Y por qué en la mayoría de la población europea occidental no existía una percepción generalizada de que sus condiciones materiales se estuvieran deteriorando y de que irían a peor si no se producía una revolución socialista?

Las razones de esta deficiencia de la conciencia revolucionaria resultan muy claras al centrar la atención en la economía francesa entre 1946 y mediados de los años setenta. Hasta la crisis del petróleo de 1973, el producto bruto nacional francés se incrementaba anualmente en al menos un 5 por ciento, y hacia los años ochenta, la curva de ingresos, que setenta años antes mostraba diferencias salariales en una escala de cincuenta a uno, se había reducido, con algunas excepciones, a menos de cinco a uno. Si bien el porcentaje de trabajadores industriales en Francia se mantenía estable, alrededor del 30 por ciento entre 1946 y mediados de los noventa, se iban produciendo otros cambios ocupacionales que no cumplían con las expectativas de los líderes del Partido Comunista. Más del 40 por ciento de la mano de obra francesa pasó a la larga al colectivo de los empleados públicos, y el porcentaje de artesanos y hombres de negocios se redujo a la mitad en el mismo período.[68] Además, hacia los años noventa también se comenzó a reducir la clase de los trabajadores industriales, cuando empezaron a tener más peso los «empleados» franceses en una creciente economía de servicios. El sector agrícola, al que Marx había visualizado correctamente a mediados del siglo XIX como una fuerza conservadora, empezó a ser cada vez menos relevante socialmente, descendiendo en la segunda mitad del siglo XX del 35 al 7 por ciento de la mano de obra nacional.[69]

68 Véase Jean Fourastié, *Les trente glorieuses*, Fayart, París, 1988; Henri Mendras, *La seconde révolution française 1965-1984*, Gallimard, París, 1988, y Yves-Marie Laulan, *Pour la survie du monde occidental*, Le Cherche Midi Editeur, París, 2001.

69 Jacques Freymond, *Western Europe since the War: A Short Political History*, Praeger, Nueva York, 1964, pp. 152-157; *A Decade of Cooperation: Achievements and Perspectives*, Organization for European Economic Cooperation, París,1958, pp. 24-27.

Después de 1945, también se produjo una recuperación económica similar, tendente al cambio social, en otros países de Europa central y occidental, si bien en algunos lugares comenzó más tarde, como en Alemania occidental, o se desarrolló con altibajos, como en Italia. Hacia mediados de los años sesenta, la producción industrial en Italia, Alemania y Holanda era tres veces mayor que en 1914. El salario medio real aumentó a más del doble entre 1951 y 1961 en Europa occidental y en la República Federal Alemana, a pesar del hecho de que, en forma simultánea, los precios minoristas aumentaron un 50 por ciento. Esto significa que las contradicciones sociales internas, que supuestamente iban a traer la revolución, se hacían cada vez menos evidentes.[70] Además, era difícil presentar a los estados de bienestar europeos, con amplios sectores públicos e industrias nacionalizadas, como los modelos de libre mercado que los marxistas pudieran llegar a describir como de capitalismo puro. El término *neocapitalismo* surgió en los años cincuenta y sesenta para caracterizar a la economía europea de posguerra, que combinaba un incremento de los salarios y de los bienes de consumo con programas sociales y una nacionalización parcial de la producción. De hecho, en 1946 y 1947, los comunistas desempeñaron un papel en el diseño de algunas de las reformas efectuadas. Tampoco ellos excluyeron la posibilidad de integrar de allí en adelante nuevas coaliciones en Italia y Francia. En 1955 no fueron los comunistas, sino el primer ministro socialista francés, Guy Mollet, quien insistió en mantener a los comunistas fuera de su gobierno de centroizquierda. En aquel momento esto se justificaba por la preocupación de que los comunistas europeos occidentales estuviesen subordinados al control soviético.[71]

70 Robert O. Paxton, *Europe in the Twentieth Century*, Harcourt, Brace, Jovanovich, Nueva York, 1975, pp. 545-549; Rolf Steininger, *Deutsche Geschichte*, Fisher Taschenbuch Verlag, Frankfurt, 2002.

71 Robert O. Paxton, *Europe in the Twentieth Century*, *op. cit.*, pp. 548-549.

El enemigo imperialista

Hacia mediados de los años sesenta, los marxistas elaboraron nuevas explicaciones acerca de la forma en que Marx hubiera conceptualizado los últimos desarrollos sociales; en este proceso, terminaron por abandonar la polémica desatada contra la metafísica hegeliana y el humanismo ético. El nuevo objetivo era la guerra intelectual y política contra el imperialismo, un tema que confluyó con la oposición al enrolamiento europeo del lado americano en la Guerra Fría. Esta presentación de una cruzada antiamericana cubría una necesidad teórica y a la vez visceral: explicaba por qué el capitalismo seguía floreciendo a pesar de la dependencia económica que, según se alegaba, él mismo generaba. El vínculo entre el «capitalismo tardío» y la expansión imperialista no era un tema específico de la posguerra. Sus primeros exponentes fueron Lenin y Rudolf Hilferding, y antes y durante la Primera Guerra Mundial, los marxistas revolucionarios atribuyeron el conflicto europeo a la frenética competencia entre los estados capitalistas por las materias primas y los mercados.[72] En todo caso, los partidos comunistas de la posguerra tenían a su disposición una sólida teoría del imperialismo como fase final del capitalismo. El hecho de centrarse en la explotación de las poblaciones del Tercer Mundo permitió a los teóricos y políticos comunistas explicar la falta de situaciones favorables para una revuelta socialista en sus países. Esto también contribuyó a desviar la preocupación moral por la tremenda represión en los países comunistas y a centrar la atención en los males reales o imaginarios del colonialismo.

La idea de que Estados Unidos era el centro de un imperio capitalista mundial también estaba presente entre los intelectuales europeos hacia el final de la Segunda Guerra Mundial. Véase la extensa observación (26 de octubre de 1948) efectuada por el izquierdista católico Emmanuel Mounier a una periodista americana, Constance Hyslop, quien se quejaba de su periodismo antiamericano:

72 Véase Rudolf Hilferding, *Finance Capital: A Study of the Latest Phase of Capitalist Development*, con comentarios suplementarios de Tom Bottomore y Warren Lamb, Routledge, Londres,1985.

> En primer lugar, mi ira no está dirigida contra el pueblo americano sino solamente contra los capitalistas e imperialistas americanos. Nosotros (los franceses) tenemos un fuerte sentimiento de haber sido colonizados por vosotros, como los negros, en forma similar a como lo son los búlgaros por parte de los rusos. Nosotros apenas nos resistimos porque sabemos que en las presentes circunstancias no podemos hacer nada sin vosotros: sin vuestros créditos y vuestras maquinarias; se trata por nuestra parte de un reflejo humano elemental. Somos pobres, padecemos todas las enfermedades de la guerra, somos desagradables y gemimos como los pobres, estamos llenos de defectos, pero sin embargo somos un país de hombres, y no un mercado seguro o dudoso, rentable o no rentable. Vuestras proclamas nos invaden, en un acto de barbarie —o así lo verían las viejas naciones acostumbradas a la meditación y la invención en los malos tiempos—, una suerte de mecanismo de propaganda masiva para hacer pensar en otros problemas. Los rusos, sí, los rusos. Pero los rusos están muy lejos, y nosotros, como podéis ver, tenemos toneladas de papel americano, de ideas americanas y de propaganda americana en nuestras librerías. Mientras tanto, los presidentes de nuestro consejo tienen que seguir las instrucciones de la embajada americana antes de tomar decisiones serias, y una sombra americana se extiende sobre nosotros al igual que una sombra rusa se extiende sobre la otra parte de Europa. Y si antes se trataba de la sombra de Roosevelt, ahora tiene la forma de una bomba y de un banco.[73]

Es necesario dejar de lado estos agravios para poder comprender otras preocupaciones de la época expuestas por Mounier en 1948, como por ejemplo, la necesidad de un movimiento obrero que no rechazara al marxismo sino que lo «sobrepasara» por medio de la incorporación de ideas religiosas (de allí surge el germen de los diálogos católico-marxistas) o de la instauración de un gobierno comu-

73 Emmanuel Mounier, *Oeuvres*, Editions du Seuil, París, 1951, p. 813.

nista francés que no ignorase los aspectos desagradables del estalinismo.[74] La mayor preocupación de Mounier, compartida por gran parte de la izquierda de Europa continental (y en forma significativa por la derecha tradicional) era mantener a Europa libre de la influencia y cultura americanas. En el origen de este antiamericanismo podía encontrarse un rechazo cultural y estético que pasó a asumir las dimensiones morales y eventualmente sistemáticas del marxismo en el período de la posguerra.

Al analizar esta crítica al imperialismo considerado como un capitalismo avanzado portador de una impronta americana, es posible delinear las sucesivas etapas de su evolución. En primer lugar, el desarrollo de esta crítica implicó un abandono de la perspectiva eurocéntrica y la defensa del Tercer Mundo como la víctima predilecta de la explotación por parte del capitalismo americano. Si bien esta perspectiva puede explicarse por la fascinación que sentían los marxistas de las décadas de los sesenta y setenta por las revoluciones socialistas no occidentales de Cuba, China y África, hay otros dos factores que pueden haber definido esta preferencia. Europa Occidental era demasiado próspera como para ser identificada con el caso perdido descrito por Mounier en 1948; tanto los incrementos del salario medio como la amplia distribución de los bienes de consumo llevan a conclusiones económicas no marxistas. Además, en el XX Congreso del Partido en Moscú de febrero de 1956 el primer ministro Nikita Kruschev había expuesto cuanto menos algunos de los crímenes de Stalin generados por el «culto a la personalidad» de la última etapa del dictador. *Le Monde* y otras publicaciones europeas de izquierda se apresuraron a dar a conocer esta exposición y, al mismo tiempo que quienes se definían como marxistas seguían estando del lado soviético en materia de asuntos internacionales, el experimento soviético había perdido su encanto, en parte gracias a las revelaciones de los sucesores de Stalin.[75] Posteriormente, a partir de la victoria de Fidel Castro en Cuba en 1959, comenzaron a abrirse nuevos centros para las aventuras soviéticas. La casa editorial Maspero, especializada en libros que exaltan los levantamientos y regímenes marxistas no occidentales, y dos de sus periódicos, *Partisans* y *Tricontinental*, abundaban en alabanzas hacia Castro, Mao y el Che Guevara. Sartre y su periódico *Les Temps Modernes* exhibieron las supuestas maravillas económicas del socialismo cubano, y felicitaron a Castro por romper con los capitalistas-imperialistas americanos.[76]

Esta imagen del mundo no occidental como centro de la explotación capitalista americana y de la redención de la revolución social ha pasado a ser una característica de las investigaciones marxistas sobre el imperialismo. Puede citarse como exponente de esta posición al experto socialista americano Immanuel Wallerstein, quien pasó la mayor parte de su carrera como exiliado en Francia, Portugal, Canadá, África y Oriente Medio. Desde su primer libro publicado, *Africa: The Politics of Independence* [*África: política de la independencia*] (1961) hasta sus análisis sintéticos de la actual economía capitalista, Wallerstein ha enfocado al sistema económico globalizado mundial en función de los determinantes políticos y del control ejercido por los preponderantes intereses americanos. Su contribución a los estudios de historia comparada ha consistido en la interpretación de su materia desde una perspectiva económica mundial que reafirma las principales tesis marxistas. De este modo, se postula como ley del cambio histórico contemporáneo lo siguiente: «El factor clave a señalar

74 Ibíd., p. 828; y Emmanuel Mounier, «Communistes chrétiens», *Esprit* 135, julio de 1947, pp. 139-146.

75 Véase *Le Monde* del 1 al 15 de junio de 1956, y el editorial escrito por Mounier para *Esprit* en diciembre de 1956 después de la invasión soviética a Hungría del 4 de noviembre.

76 Para tener un panorama de este giro hacia los trópicos en los círculos radicales franceses, véase Jean Sévillia, *Le terrorisme intellectuel*, *op. cit.*, pp. 60-77. Para ilustrar la predilección por el castrismo y el maoísmo, véase Régis Debray, *Révolution dans la révolution*, Maspéro, París, 1969; Jean-Paul Sartre, *Situations VIII*, Gallimard, París, 1971, y Pierre Jalée, *Le pillage du tiers monde*, Maspéro, París, 1965.

es que, dentro de una economía mundial capitalista, no todos los estados pueden, por definición, "desarrollarse" simultáneamente, puesto que el sistema funciona manteniendo una "desigualdad" entre las regiones del centro y de la periferia. Más aún, dentro de una economía mundial, las estructuras del Estado operan como las formas en que los grupos particulares pueden afectar y distorsionar el funcionamiento del mercado. Cuanto más fuerte es el aparato del Estado, mayor es su capacidad para distorsionar el mercado mundial a favor de los intereses que representa. Los estados centrales tienen aparatos estatales más poderosos que los estados periféricos»[77].

Aquí puede verse una reafirmación del enfoque marxista-leninista que señala que el aparato estatal de las sociedades capitalistas avanzadas busca la explotación de los recursos naturales y la mano de obra barata en todos los lugares posibles. Esta práctica conduce a una relación imperialista que es típica del capitalismo tardío; en la medida en que la región central beneficiaria del desarrollo económico puede continuar con su vaciamiento, los pobres van siendo inevitablemente cada vez más pobres, y perdura la posibilidad de una revolución surgida de la «polarización». Al menos algunas de estas nociones, aunque con modificaciones, pueden reconocerse en *Empire* (2000), un estudio de gran éxito de ventas sobre el neoimperialismo americano del marxista italiano (y fundador de las Brigadas Rojas) Antonio Negri y del profesor de literatura de la Universidad Duke, Michael Hardt. La prensa euro-americana, representada por *Time*, el *New York Times*, el *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, el *Wall Street Journal*, *Le Monde*, *Le Nouvel Observateur*, el británico *Sunday Times* y el *Washington Post*, ha anunciado a bombo y platillo esta «crítica a la globalización» que «sitúa el debate

77 Immanuel Wallerstein, «World Inequality», en *The Present State of the Debate on World Inequality*, ed. Immanuel Wallerstein, Black Rose Book, Montreal, 1975, pp. 23.

sobre este tema en un nuevo nivel de discusión»[78]. (Estos apoyos no han impedido a ninguna de estas publicaciones estar en otras ocasiones a favor de la globalización económica como una forma de promover un nuevo orden político internacional).

Negri y Hardt ponen el énfasis en el hecho de que el imperialismo capitalista mundial de Estados Unidos es cualitativamente diferente de su predecesor europeo del siglo XX. A diferencia del antiguo imperialismo, los capitalistas y políticos americanos no están interesados en el control territorial directo, sino en moldear la «biovida» de aquellos a quienes sojuzgan. Por consiguiente, trabajan y conspiran para apoderarse de mercados y culturas sin molestarse en ocupar los países sometidos. Los nuevos imperialistas hablan en términos de ideales globales puesto que el capitalismo se ha trasladado de forma irreversible más allá de los límites de los estados-nación.

En efecto, el «imperio», con centro material y propagandístico en Estados Unidos, se presenta actualmente a sí mismo como una empresa humanitaria que tiene por objetivo la «democratización» del mundo.[79]

En tanto que Negri y Hardt, al igual que Wallerstein, denuncian las hipocresías retóricas, sus explicaciones, no obstante, evidencian una falta de análisis crítico. El marxismo que ellos proponen, una crítica autoanunciada del imperialismo capitalista, responsabiliza a las corporaciones capitalistas por los fracasos del Tercer Mundo. Pero estas críticas no aportan suficientes pruebas. Como intentó demostrar Peter Bauer, que estudió de cerca la economía africana y otras del Tercer Mundo, la mala gestión gubernamental en las sociedades atrasadas es en gran medida autopro-

78 Véanse las revisiones online sobre *Empire* en *ephost@epnet.com*, especialmente en los comentarios de Daniel Bensaid en *Le Monde*, 22 de marzo de 2001, y en Emily Eakin, «What Is the Next Idea?» en el *New York Times*, 7 de julio de 2001.

79 Michael Hardt y Antonio Negri, *Empire*, Harvard University Press, Cambridge, 2001, pp. 67-183. (*Imperio*, Paidós, Barcelona, 2005).

vocada.[80] La atribución del sufrimiento africano al éxito económico occidental puede conducir a conclusiones injustificadas. A partir de *Africa: The Politics of Independence* [*África: política de la independencia*] en adelante, Wallerstein atribuye los desarrollos económicos desiguales o regresivos en África occidental al lugar vulnerable que ocupa en la «economía capitalista mundial». A la vez que menciona de pasada la fragilidad de sus estructuras nacionales y la superabundancia de burócratas, Wallerstein no incursiona en los hábitos políticos que acosan a la mayor parte del continente. Los movimientos autodefinidos como «revolucionarios» despiertan su entusiasmo, a pesar de su incitación al nepotismo, al robo y a la expropiación de las clases con escasos recursos. Todos los fracasos experimentados por las dictaduras revolucionarias para dar un giro hacia el desarrollo constituyen puntos negros en la «economía capitalista mundial» o son atribuidos a las dificultades eventuales para reconquistar la «grandeza de África».

En su primer libro sobre África, Wallerstein predice más lo que a él le gustaría que lo que era probable que ocurriera, a saber, que «los estados independientes africanos se están moviendo en esta dirección [hacia gobiernos constitucionales] por vías no muy diferentes a las utilizadas por otros estados en períodos similares de la constitución de sus naciones». En Hardt y Negri, el Tercer Mundo existe como una forma de falsa conciencia, «construido por el colonialismo y el imperialismo de los estados-nación», pero destinado a ser «destruido cuando en el ámbito de la globalización el más desgraciado de la tierra se convierta en el ser más poderoso». En el mundo emergente «del nomadismo y el mestizaje», el imperio y «los mecanismos de regulación geográfica y étnica de las poblaciones que éste comporta» van a desaparecer, conjuntamente con el opresivo invento del Tercer Mundo. De algún modo, lo que los gobiernos africanos le hacen a sus pueblos tiene menos que ver con su destino que con las confusiones epistemológicas introducidas por el capitalismo tardío. Las «multitudes emigrantes» no son gente que huye de sus países mal gestionados sino actores involucrados en la «práctica ética» de la destrucción del malvado imperio.[81]

80 Peter Bauer, *The Development Frontier: Essays in Applied Economics*, Harvard University Press, Cambridge, 1991.

Con el debido respeto a los críticos del imperialismo capitalista americano, no se ha demostrado que la política exterior americana pueda adscribirse de manera coherente al interés económico. Evidentemente, el gobierno de Estados Unidos podría adoptar sus políticas exteriores por razones distintas al beneficio material o a la conformación de monopolios económicos. La desestimación de un marco ampliado ilustra lo que Karl Popper ha denominado el error de la «no-verificabilidad». A menos que Negri pueda aportar ejemplos de una política exterior americana que no estuviera regida por la búsqueda de beneficios o por ciertas crisis capitalistas, su teoría causal pasa a ser totalmente mecánica y, por consiguiente, falsa. Con relación a esto, también surge el problema de inferir una relación causal entre circunstancias contiguas en el tiempo. De este modo, el hecho de que el porcentaje de Estados Unidos en el producto bruto mundial haya ido disminuyendo desde hace décadas, que la balanza comercial americana sea desfavorable y que Estados Unidos necesite combustibles fósiles, abundantes en Irak, pueden no ser causas suficientes o tan siquiera significativas de la reciente invasión a Irak. La preocupación por las armas de destrucción masiva y por la actividad terrorista generada en Irak parece haber tenido amplia difusión en Estados Unidos, y en particular en los círculos del gobierno en el momento de planificar la invasión. Si en realidad la ocupación de Irak fue políticamente adecuada debe quedar al juicio de otras personas; pero lo que debería ser motivo de discusión es la certeza no demostrada de que la dinámica capitalista ha determinado la solución militar.[82]

81 Immanuel Wallerstein, *Africa: The Politics of Independence: An Interpretation of Modern African History*, Vintage Books, Nueva York, 1961, p. 167; Hardt y Negri, *Empire*, pp. 361, 362, 363.

82 Para los ensayos que argumentan que la política militar americana tiene el efecto de debilitar el crecimiento económico y de minar la libertad económica, véase Robert Higgs (ed.), *Arms, Politics, and the Economy: Historical and Contem-*

Un reciente enfoque de la crítica marxista al imperialismo americano se basa en la insistencia en las soluciones globales como las únicas aceptables. De esta manera, Hardt y Negri asocian la «democracia» exclusivamente con una sociedad mundial en la que los estados-nación desaparecerían como una reliquia de un pasado autoritario. Cuando un periodista alemán le preguntó si los demócratas podrían elegir vivir en un estado-nación, Hardt respondió que él no podía imaginar que los verdaderos demócratas pudieran efectuar tal elección. Dijo que cualquier gobierno que no estuviera dentro de un régimen socialista mundial tendría un «déficit democrático»[83]. Cabe señalar que para Wallerstein, que escribe a mediados de los setenta, la «persistencia del nacionalismo» era un problema tanto para los marxistas como para los desarrollistas progresistas. El creciente poder del etnonacionalismo en la izquierda revolucionaria no puede «explicarse» sobre las bases del modelo marxista clásico. En Asia, África y Latinoamérica, estos movimientos se presentan en forma conjunta, a pesar de la apelación a una clase trabajadora internacional.[84] Hacia finales del siglo XX, la crítica marxista al imperialismo americano pronosticaba el fin de las identidades nacionales en un incipiente futuro multicultural.

De aquí surge la ambivalente relación de la izquierda intelectual europea con el publicista neoconservador americano Francis Fukuyama, quien en 1989 declaró que la época actual se estaba aproximando al «fin de la historia». Identificándose como un hegeliano que creía que se estaba llegando al final del desarrollo político humano, Fukuyama presentaba el colapso del imperio soviético como

porary Perspectives, Independent Institute, San Francisco, 1999, y el comentario de Robert Higgs «How Does the War Party Get Away with It?», en el *San Francisco Chronicle*, 14 de septiembre de 2003.

83 Hardt en una entrevista en *Junge Freiheit*, 5 de septiembre de 2003, p. 7; Alexander Stille, «Apocalypse Now», *New York Review of Books*, 7 de noviembre de 2000, pp. 47-48.

84 Immanuel Wallerstein, «World Inequality», pp. 22-23; Immanuel Wallerstein, *Africa: The Politics of Unity*, op. cit., e Immanuel Wallerstein, *After Liberalism*, New Press, Nueva York, 1995, p. 49.

la evidencia de que las ideas «progresistas democráticas» occidentales iban a imponerse en todas partes. Muy pronto, la combinación del comercio económico, el ideario de los derechos humanos y los gobiernos democráticos, diseñados sobre la base del régimen americano, iban a transformar al conflicto internacional en obsoleto. En este mundo emergente, los ciudadanos democráticos iban a acumular bienes de consumo y a disfrutar de las ventajas de la igualdad política. A pesar de que Emmanuel Todd, un izquierdista francés crítico del imperialismo americano, dedicó un libro completo, *L'illusion économique* [La ilusión económica] (1998), y también la primera sección de *Après l'empire* [Después del imperio] (2002), a desmontar esta «perspectiva del mundo Disney», su crítica refleja una afinidad con los destinatarios de sus ataques.[85]

Al igual que Hardt y Negri, Todd apunta hacia una sociedad mundial, aunque se trataría de una en la cual desaparecerían las desigualdades materiales, el racismo descontrolado y el antisemitismo, que él identifica con Estados Unidos y con la derecha religiosa americana. Mantiene una actitud optimista respecto de las sociedades asiáticas y africanas emergentes, donde las tasas de natalidad se han estabilizado y se han incrementado los índices de alfabetización, pues piensa que van a poder oponerse a los imperialistas americanos y a una «superclase» dominante americana. Por último, en su versión más divulgada de Hegel, que para él reemplaza a la de Fukuyama, la historia tal como la conocemos va a finalizar con la «reducción del imperio americano», lo cual, según Todd, ya ha comenzado. La «oligarquía» americana, asediada por la opresión social, un capitalismo no controlado y los excesos militares, va a entrar supuestamente en retirada. Todd les pide a los

85 Véase Francis Fukuyama, «End of History?», *op. cit.*, p. 4; Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, Free Press, Nueva York, 1992 (*El fin de la Historia y el último hombre*, Planeta, Barcelona, 1992); Emmanuel Todd, *Après l'empire: Essai sur la decomposition du système américain*, Gallimard, París, 2002, p. 19 (*Después del Imperio: ensayo sobre la descomposición del imperio americano*, Foca, Madrid, 2003), y Emmanuel Todd, *L'illusion économique; Essai sur la stagmation des sociétés dévelopées*, Gallimard, París, 1997 (*La ilusión económica*, Taurus, Madrid, 1999).

europeos que se mantengan al margen y que atiendan sus problemas sociales mientras los americanos van demasiado lejos en su «falsa guerra contra el terrorismo, que oculta el deseo de mantener una hegemonía que ya no existe. Si América persiste en sus intentos de demostrar un poder que ya no tiene, esto sólo conducirá a que su ineficiencia quede en evidencia ante el mundo»[86].

Lo llamativo de esta polémica antiimperialista, que también se pone de manifiesto en Hardt y Negri, es la visión socialista global exenta de la violenta polarización pronosticada por los marxistas antiimperialistas. Los nuevos antiimperialistas han sustituido lo que Wallerstein denomina con acierto el «modelo de desarrollo progresista», como opuesto al modelo marxista basado en el conflicto revolucionario global. Puesto que es preferible hablar de «modernización» que de «progreso», este primer modelo de Wallerstein ha sido tomado y adaptado por Todd, Fukuyama y Negri. Tanto la globalización como la desaparición de las diferencias nacionales y el ideal de igualdad están destinados a triunfar, ya sea que el imperio americano se autodestruya o no antes de que esto suceda. Mientras Fukuyama escribe como un demócrata americano global que aplaude al «Estado de bienestar capitalista», sus oponentes socialistas demandan la desaparición de la hegemonía americana como precondición de su global e igualitario fin de la historia. Pero también argumentan, muy oportunamente, que las fuerzas históricas, tanto en Europa como en el Tercer Mundo, confirman su versión del fin de los tiempos y que la emergencia de una realidad alternativa depende de que puedan quedar a un lado los americanos y su clase capitalista dominante.[87]

Esta visión de conjunto de las interpretaciones antiimperialistas procedentes de la izquierda europea apunta a lo que en la actualidad aparece como un déficit del marxismo. Contrariamente a lo que sugieren las críticas conservadoras y neoconservadoras efectuadas a Negri, Hardt y Todd, esta literatura interpretativa no va en contra de la implementación de «ideas aparentemente nuevas en antiguos envases marxistas»[88]. Subraya el creciente debilitamiento del pensamiento marxista europeo bajo el impacto de las cambiantes circunstancias económicas y del fatídico aumento de la influencia cultural y política americana. Todd y Negri serían inconcebibles sin Paul Kennedy, el historiador de Yale, que publicó en 1988 *The Rise and Fall of Great Powers* (1988).[89] En este estudio comparado de la decadencia de los imperios, Kennedy va a ser una referencia de los posteriores trabajos «socialistas» acerca de los excesos del imperio capitalista americano. Este autor y un académico americano y experto en cuestiones asiáticas en Berkeley, Chalmers Johnson, retomaron los temas de los recientes autores antiimperialistas europeos antes de que la izquierda europea comenzara a desarrollarlos en forma exhaustiva.[90] Cuando estos comentaristas americanos analizan las causas materiales de los excesos americanos, al igual que sus imitadores, sus argumentos pesimistas no se perfilan como específicamente marxistas. Remontándonos incluso más atrás, pueden mencionarse los trabajos sobre el «imperialismo capitalista» americano realizados por William Applemann Williams y la escuela de historiadores de Wisconsin. En los escritos históricos de Williams de los años sesenta y setenta sobre la política exterior americana y las necesidades expansionistas del capitalismo tardío es posible encontrar un estudio sumamente detallado del desarrollo de un imperio capitalista americano.[91]

86 Emmanuel Todd, *Après l'empire*, *op. cit.*, pp. 130-139, 232-233.

87 En *Après l'empire*, Todd retoma la problemática controversia de Francis Fukuyama, bosquejada a partir del teórico Michael Doyle, de que las democracias nunca se enfrentan entre sí. Para una visión crítica de esta afirmación, véase mi comentario «Defining Democracy Down», en *American Conservative* del 8 de septiembre de 2003, pp. 42-44.

88 *Junge Freiheit*, 5 de septiembre de 2003, 7; Wolfgang Caspart, *Marxismus: Von der Revolution zur polititischen Korrektheit*, Eckhartschrift, Viena, 2003.

89 Hay edición española: *Auge y caída de las grandes potencias*, Random House Mondadori, Barcelona, 2004.

90 Para una revisión de *Empire* que elude esta observación lanzando una diatriba contra el antiamericanismo, y que está basada en los americanos antiamericanistas, véase Roger Kimball, «The New Antiamericanism», *New Criterion* 20, n.° 2, octubre de 2001, pp. 17-25.

91 La traducción alemana del trabajo más famoso de Williams, *Die Tragödie der amerikanischen Diplomatie*, Suhrkamp, Stuttgart, 1973, ha pasado a tener amplia

No es necesario aprobar todas sus conclusiones o estar de acuerdo con las relaciones causales establecidas por Williams en *The Tragedy of American Diplomacy* [*La tragedia de la diplomacia americana*] o en *The Contours of American History* [*Los contornos de la historia americana*] (ambos muy populares en la derecha aislacionista americana) para percibir su relativo mérito. La comprensión de Williams de la historia americana es más profunda que la de los autodenominados marxistas europeos que ahora atacan al imperialismo americano. Curiosamente, Hardt y Negri admiten que esta hegemonía cultural europea en el mundo occidental ha pasado del viejo al nuevo mundo como consecuencia de la «crisis de Europa». Todos los sectores en Europa han pasado a competir por «quién podía ser el mejor exponente de un férreo americanismo». «La negativa de la conciencia europea a reconocer su decadencia» llevó a que se proyectaran sus esperanzas utópicas en Estados Unidos, y a que se «viviera indirectamente a través del sueño americano». Hardt y Negri se burlan de «esta idea del imperio americano como redención de la utopía por ser totalmente ilusoria», pero su desprecio va unido al asombro por los efectos de la órbita cultural americana.[92] A partir de las guerras nacionalistas europeas crecientemente destructivas ha surgido ese sino europeo de estar subordinados psicológica y políticamente a Estados Unidos. Incluso quienes después de la Segunda Guerra Mundial se dedicaron a menospreciar la economía capitalista americana dirigían miradas de admiración hacia Nueva York por sus ideas de vanguardia y por su arte abstracto expresionista.

Igualmente impactantes resultan las adaptaciones izquierdistas de las tesis de Fukuyama sobre la expansión de la democracia global, que se remontan a los radicales del siglo XIX John Bright, James Mill y Richard Cobden. Han sido estos británicos del libre mercado,

difusión entre los intelectuales y periodistas germanófonos, y fue reeditada en varias ocasiones por la respetada prensa comercial alemana. Véase asimismo la biografía autorizada de Williams por Paul Buhle y Edward Rice-Maximin, *William Applemann Williams: The Tragedy of Empire*, Routledge, Londres, 1995.

92 Hardt y Negri, *Empire*, *op. cit.*, pp. 380, 382, 383.

y no el constitucionalista prusiano Hegel, los que crearon las expectativas democráticas asociadas al libre mercado y a la disponibilidad de bienes de consumo luego retomadas por Fukuyama.[93] Lo que diferencia su «fin de la historia» es el intento de vincularlo con la «indispensabilidad americana». Fukuyama combina el libre mercado y la teoría de la modernización con una visión que sitúa a Estados Unidos como el factor necesario para la concreción de ambos. Curiosamente, los antiimperialistas de izquierda que critican a Fukuyama son aún menos convincentes cuando se ponen a reciclar su visión despojada de los intereses corporativos americanos. Al igual que Fukuyama, propugnan una modernización basada en la liberación de la mujer y la alfabetización de las poblaciones del Tercer Mundo. Como Fukuyama, piensan en individuos que posean confort material y que puedan viajar libremente a través de las fronteras nacionales, en una cultura mundial plural unificada basada en los derechos humanos. Pero para ellos quedan excluidos de este sueño la continuidad del predominio americano y una economía definidamente capitalista. Lo que no juega a favor de sus argumentos es el hecho de que la izquierda europea no aporte pruebas de que en el Tercer Mundo se esté produciendo este tipo de cambio; tampoco demuestran que los enfoques opuestos al suyo estén destinados al fracaso. *Empire* tiene un final feliz, que muestra a las «multitudes» invadiendo y ocupando el nuevo Occidente multicultural, antes explotador del Tercer Mundo. Este fin apocalíptico remeda el final de pesadilla del *Camp of the Saints*[94] (1973) de Jean Raspail, en el cual los mendigos del subcontinente indio invaden Europa en una consumación fervientemente anhelada. El tránsito de las poblaciones delinea un contexto hipotético plausible para el triunfo de la

93 Todd, en *Après l'empire*, *op. cit.*, pp. 18-19, comprende las dificultades de conciliar a Hegel con las afirmaciones de Fukuyama, pero deja de lado el aspecto democrático radical de la globalización de Fukuyama; respecto de una aprobación confirmatoria del temario radical de Fukuyama, véase la revisión de George Gilder de *The End of History and the Last Man* en el *Washington Post Book World*, 12 de julio de 1992, p. 4.

94 Hay edición española: *El campamento de los santos*, Ojeda, Barcelona, 2003.

posmodernidad, sin tener que recurrir a la idea de que los países islámicos se convertirán al feminismo o al pluralismo. En la nueva futurología, sus poblaciones van a funcionar como minorías victimizadas en un mundo occidental que se somete a un imperativo multicultural. Pero este escenario de migraciones ya no constituye ninguna novedad. Está basado en Fukuyama, globalista a la vez que antitradicionalista, a pesar de que existe una tendencia a relacionarlo con la derecha debido a su respaldo al americanismo. De este modo, la izquierda radical adopta un guión ya conocido en la medida en que describe un «fin de la historia» que es, a pesar de sus relatores, inevitablemente americano.

3

El neomarxismo

Los movimientos neomarxistas

En *La gaya ciencia* Nietzsche señala que los que se resistieron a la introducción del moderno método científico retrocedieron hacia «la invención de razones por las cuales las leyes existentes debían seguir siendo válidas, porque no podían admitir que se habían acostumbrado a lo que tenían, y que no querían lidiar con otras leyes». Nietzsche prosigue con su elaboración: «De este modo, esto es lo que ha hecho la gente con todo tipo de moral o religión desde tiempos inmemoriales: si alguien comienza a cuestionar un hábito instalado, se miente sobre las causas e intenciones, y se pregunta por sus razones e intenciones. Aquí es donde acecha la gran deshonestidad de los conservadores de todas las épocas, la tendencia a acumular mentiras»[95].

Al parecer, la evolución de la izquierda marxista en Europa central y occidental desde los años sesenta revela la misma tendencia a inventar realidades improvisadas en defensa de un hábito de pensamiento que resulta conveniente. Pero quienes fueron acumulando falsedades, los *Hinzulügner* [además, mentirosos] de Nietzsche, tuvieron un lugar menos destacado en las transformaciones del marxismo de lo aseverado por sus críticos. Los neomarxistas, representados por el joven Jürgen Habermas en Marburgo, eran selectivos

95 Friedrich Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft*, Wilhelm Goldmann Verlag, Munich, basado en la edición de Leipzig de 1887, p. 29. Hay numerosas ediciones en español con el título *La gaya ciencia*.

respecto de lo que consideraban como «marxista», y a pesar de su indulgencia hacia los líderes comunistas, estas opciones no implicaban que estuvieran dispuestos a adoptar un materialismo dialéctico sin credenciales. El recorrido de la Escuela de Frankfurt desde su fundación en la Alemania de entreguerras pone en evidencia lo que pareciera ser una relación ambivalente con el poder comunista. Los miembros de la Escuela apoyaron a los regímenes comunistas o expresaron su preferencia por los mismos frente a sus enemigos capitalistas, pero también propugnaron posiciones heterodoxas que fueron severa y reiteradamente condenadas por los gobiernos comunistas. Este problema afectó al crítico social y literario húngaro-alemán Georg Lukacs. Después de su apresurado viaje a la Unión Soviética durante el ascenso del nazismo, Lukacs dedicó años a disculparse afanosamente por su dialéctica no-materialista. Los problemas de aceptación siguieron acosando a Lukacs en la Hungría comunista de posguerra, y ni siquiera su desesperada adhesión al dogma estalinista y su apoyo a la represión soviética del levantamiento húngaro de 1956 pudieron disipar la justificada presunción de que él no era un verdadero marxista sino un «humanista socialista»[96].

No hay duda de que hubo gente que siguió defendiendo, incluso fuera del bloque soviético, las doctrinas marxistas-leninistas más intransigentes. Pero tal como lo señaláramos en el capítulo precedente, su tarea se había tornado dificultosa. Estos teóricos obstinados se encontraron con datos que no confirmaban sus ideas, y con la estrategia de los líderes del Partido Comunista, preocupados por el hecho de que los distritos electorales de clase obrera no evidenciaran ningún interés por los panfletos apologéticos. Lo que convenía al consejo intelectual consultivo del Partido Comunista de Francia o de Italia no era precisamente la tarea de certificar la propia ortodoxia mediante un profesorado en un Estado bajo control soviético. Hasta los discursos de los comunistas occidentales que pregonaban la pureza teórica marxista-leninista, como Louis Althusser, estaban plagados de referencias entusiastas a Freud, Spinoza y Hegel. Por lo general, obviaban las detalladas investigaciones sobre el grado de confirmación de las predicciones económicas marxistas-leninistas en sus países. Las ampliaciones realizadas sobre el tema de los males coloniales era una cosa; pero la confirmación en 1965 de que Francia o Alemania occidental se encaminaban hacia una revolución obrera a causa de la miseria de las masas planteaba un desafío mayor, quizás insuperable, a la credibilidad.

El economista Paul Craig Roberts ha puntualizado que el «proyecto socialista» sufrió un revés teórico en la década de 1930, cuando el economista austriaco Ludwig von Mises advirtió acerca de los imponderables de la planificación social. Mises explicó que un sistema de mercado donde los precios pueden servir de indicadores de la demanda popular funciona de una manera más eficiente que otros sistemas. Este tipo de economía resulta óptimo para satisfacer necesidades agregadas. Para el capitalismo, Mises se convirtió en un caso explícito de utilitarismo, y el marxista polaco Oskar Lange dedicó su propia obra a refutar esta exploración de la eficiencia del mercado. Pero según Roberts, la carga de la prueba seguía estando del lado de los socialistas, dedicados a demostrar que una economía planificada a nivel del gobierno era más «racional» que los precios que reflejan la oferta y la demanda.[97] El efecto de este desafío era presionar aún más a los marxistas occidentales en la dirección del neomarxismo, una forma de pensamiento socialista que se nutre de Marx de un modo crecientemente selectivo. Los neomarxistas se denominaban a sí mismos marxistas cualificados, que no aceptaban todas las teorías históricas y económicas de Marx, sino que mantenían la oposición entre el socialismo y el capitalismo como una posición moral.

96 Paul Breines, «Marxism, Romanticism, and the Case of Georg Lukacs», *Studies I Romanticism* 16, n.° 4, 1977, pp. 473-89; Paul Breines, «Young Lukacs, Old Lukacs, and New Lukacs», *Journal of Modern History* 51, n.° 3, 1979, pp. 533-546.

97 Paul Craig Roberts, *Alienation and the Soviet Economy*, *op. cit.*, pp. 98-103; Ludwig von Mises, «Die Wirtschaftsrechnung im sozialistischen Gemeinwesen», *Archiv für Sozalwissenschaft* 49, abril de 1920, pp. 86-121; Oskar Lange, ed., *Problems of Political Economy of Socialism*, People's Publishing House, Nueva Delhi, 1962, pp. 9-10 (*Problemas de la economía política del socialismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1965).

Aquí no se está argumentando que los economistas austriacos tipificados por Mises fueran los únicos responsables de este desarrollo. Lo que se afirma es que el creciente peso de la clase de crítica que Mises y su escuela formularon contra la planificación socialista debilitó las bases económicas de la teoría marxista. De allí en adelante, los socialistas iban a construir su edificio conceptual sobre la noción de «alienación» de Marx, tomada de sus escritos de la década de 1840. Iban a destacar las pretendidas o verdaderas desigualdades existentes en los sistemas de mercado, o de cuasi mercado, para probar que los socialistas jerarquizaban las bases humanísticas. Su *quod demostrandum est* podía, por lo tanto, prescindir de un estricto análisis materialista y centrarse así en la religión, la moral y la estética.

Las formas del neomarxismo

El neomarxismo se basó en ciertos conceptos fundacionales diferenciados y luego establecidos por sus exponentes, en particular la democracia de los trabajadores, la irracionalidad capitalista y las verdaderas necesidades humanas; entre los teólogos progresistas que apuntaban hacia las revoluciones del Tercer Mundo, «la opción preferencial por los pobres», y entre los alemanes, la «superación del pasado». Este discurso apuntaba más allá de la base de votantes comunistas e intentaba inculcar la culpa entre los burgueses educados haciéndoles ver su escasa sensibilidad hacia los pobres y, sobre todo, hacia las víctimas del nazismo. Todos estos conceptos operaban en el sentido de neutralizar el sentimiento anticomunista y, además, desviar la discusión de las prácticas del gobierno comunista real hacia los ideales socialistas. Debido a estas funciones, algunos críticos pueden omitir otros usos de los mencionados términos neomarxistas, como los intentos de fortalecer el fervor revolucionario del marxismo una vez que sus bases teóricas comenzaran a debilitarse.

En general, los neomarxistas estarían incurriendo en algo similar a una herejía cristiana al prestar excesiva atención (esto recuerda al término griego *hairesis*, o sea, una creencia elegida) a un aspecto

particular de la tradición marxista-leninista, descuidando los que habían sido sus principios fundamentales. Así, Habermas, en su adaptación selectiva del marxismo en *Erkenntnis und Interesse* [*Conocimiento e interés*] (1965), retoma el problema cognoscitivo de la obtención de información social e histórica fidedigna. La extracción de este conocimiento (*Erkenntnis*) en un ámbito no socialista se ve dificultada por la insidiosa operación de los intereses de clase. Según Habermas, solamente por medio de la socialización de los medios de producción y de la inculcación de actitudes socialistas se podría destruir el muro de desinformación generado por las relaciones económicas existentes.[98] En *La teoría de la acción comunicativa* (1981), Habermas retoma su argumento dirigiéndose a la «opinión pública» de una sociedad plagada de políticas partidarias y de conglomerados económicos. De acuerdo con Habermas, este entorno socava realmente la posibilidad del intercambio de ideas necesario para un autogobierno.[99] Este argumento finaliza sugiriendo la necesidad de producir un cambio revolucionario marxista en las bases de las cuestiones cognitivas y culturales.

Habermas también elabora una definición de «democracia» que solamente puede lograrse en un Estado socialista. Las sociedades revolucionarias marxistas, lo sean o no las que actualmente se reivindican como tales, eran necesarias para revertir los males de un mundo no socialista. El punto en cuestión no es si el marxismo leninismo aporta un completo y adecuado sistema de ideas, o si los líderes soviéticos dicen siempre la verdad. Estas cuestiones se ven afectadas por una estructura opresiva autoritaria y por el hecho de cambiar una forma innoble de falsedad por la posibilidad eventual de mirar las cosas de frente. Cuando Habermas analiza las precondiciones para lograr individualidades comunicativas llega a estable-

98 Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, clase inaugural en la Universidad de Frankfurt, publicada en *Merkur*, 1965, pp. 1.139-1.153 (*Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1982).

99 Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt en Main, 1981, en particular 242-265 (*Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 1987, 2 vols.)

cer ciertas «normas» para la regulación de sus interacciones, y destaca debidamente el «hecho» de la privación material. Hasta que este «hecho» no sea gestionado por un Estado de bienestar ampliado, no será posible, según Habermas, alcanzar el nivel «normativo» en las relaciones interpersonales.

A pesar de las quejas de la línea dura del marxismo-leninismo tanto dentro como fuera del bloque soviético, la prédica de la práctica revolucionaria marxista en las filosofías cognitivas pasó a ser una práctica establecida en la izquierda europea. Con el ascenso del neomarxismo, lo que Colletti había desestimado como «gnoseología» de la Escuela de Frankfurt, disfrazada de materialismo científico, ganó un predominio entre los radicales del ala izquierda. Ahora, lo que queda de una reconocible izquierda marxista, como por ejemplo la reiteradamente reconstituida Marxistische *Jugendvereinigung*, la organización de la juventud comunista de Alemania oriental, apuesta con fuerza por estas cuestiones cognitivas. La *Jugendvereinigung* apela a una conciencia «emancipada» y a la lucha contra un «concepto humano enfermo de sí mismo » que se remonta hasta la explotación económica y las instituciones «fascistas» que aún no han sido del todo puestas en evidencia ni superadas.[100]

En su versión menos compleja, este esquema neomarxista puede encontrarse en la Teología de la Liberación, que atribuye una capacidad para «un cuestionamiento radical del orden social» a quienes están situados en los estratos más bajos de la sociedad. Así, Gustavo Gutiérrez, un sacerdote radical, elogia la conciencia de liberación de los «desheredados» que les permite rechazar la «teología dominante» característica del pensamiento burgués. Si bien en estos impulsos revolucionarios hacia el adoctrinamiento se ven las que parecen ser justificaciones cristianas, Gutiérrez se está refiriendo a la mentalidad colectiva conducente a la toma marxista del poder en el Tercer Mundo: «Releer la historia significa rehacer la historia. Significa hacer la historia desde abajo, y será por consiguiente una historia subversiva. No hay nada de malo en la lucha subversiva contra el sistema capitalista; lo malo en la actualidad es más bien el ser un "subversivo", un soporte de la dominación existente». Gutiérrez integra el discurso sobre el renacer espiritual y la recepción de los dones del Espíritu Santo con la «práctica» de las políticas marxistas. Pero sus referencias cristianas no ocultan su intención de explicar las precondiciones cognitivas para las transformaciones socialistas. La supuesta teoría cristiana de la expansión de la conciencia humana a través de la historia conduce rápidamente al marxismo-leninismo, a pesar de que Gutiérrez delegue en los marxistas revolucionarios la presentación de los datos económicos específicos.[101]

Podemos encontrar otro ejemplo de la identificación del socialismo con un estadio avanzado de la conciencia humana en el análisis del «interés» efectuado por Sartre en *Cahiers pour une morale* [Cuadernos para una moral], que consiste en notas compiladas en 1947-1948 y publicadas con posterioridad. Si bien estos cuadernos no constituyen una defensa explícita de Marx ni de una interpretación materialista de la historia, se explayan sobre los límites morales y epistemológicos de la vida burguesa. Así, el Estado no socialista propugna las elecciones pero impone su propio «conglomerado de intereses» bajo el disfraz de una opción entre partidos. Los políticos burgueses aplauden los «derechos abstractos» pero son culpables de un «falso infinitismo» al confundir sus intereses con el bien universal. Además, el capitalista crea y sostiene el «mito» de que él es tan dependiente económicamente de sus trabajadores como éstos lo son de él. Así, la burguesía oculta la disparidad de las posiciones relativas del trabajador y del proveedor de trabajo, una situación que solamente podrá superarse cuando el revolucionario «comprenda su deber concreto e histórico como individuo»[102].

100 Kilian Kindelberger, «Potsdam, die mjv und ich», *www.linxnet.de/junge-linke/history/MJV002.htm#*; TOC30145783.

101 Peter McAfee Brown, Gustavo Gutiérrez: *An Introduction to Liberation Theology*, Orbis Books, Maryknoll, Nueva York, 1990, pp. 93, 16-17, pp. 35-36; véase asimismo Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation*, Orbis Books, Maryknoll, 1988.

102 Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Gallimard, París, 1983, pp. 66-67.

Sartre hace un llamamiento al cambio social revolucionario haciendo más hincapié en Hegel, el filósofo de la historia, que en el materialismo marxista. Él describe su activismo como voluntarismo individual, contrastándolo con la «sumisión a lo universal y lo abstracto». El compromiso de Sartre afirma la práctica socialista revolucionaria definiendo el marxismo como una destrucción de la dialéctica hegeliana.[103] En este sentido, efectúa una trascendencia del paradigma neomarxista hacia lo que en los años setenta va a llegar a ser, pese a las protestas de los marxistas-leninistas ortodoxos, el «posmarxismo».

La conexión italiana

Otra vía de acceso al enfoque neomarxista del marxismo-leninismo ha surgido del pensamiento marxista italiano y del Partido Comunista Italiano. Este neomarxismo aparece como consecuencia del fatídico y oportunista redescubrimiento del joven cofundador del partido en 1921, Antonio Gramsci (1891-1937). Conjuntamente con el marxista hegeliano del siglo XIX Antonio Labriola y con Palmiro Togliatti (1893-1964), quien fuera por largo tiempo secretario del partido, Gramsci cobró gran dimensión en la hagiografía italiana de posguerra, y su nombre luce en un instituto de investigación fundado por el Partido Comunista. A finales de los años sesenta, Gramsci también hizo su carrera póstuma como «teórico político» entre los académicos izquierdistas. Los expertos marxistas Norberto Bobbio, Leonardo Paggi y Giuliano Procacci han publicado extensos ensayos sobre esta señera figura que fuera intérprete de Maquiavelo y del Renacimiento italiano. Supuestamente, resucitaron los comentarios, por mucho tiempo dejados de lado, realizados por Gramsci sobre el conflicto de clases a propósito del tratado de Maquiavelo sobre el *Príncipe*.[104] A lo largo de este material ellos aportan evidencias de que Gramsci tenía una aguda conciencia de la lucha social como un aspecto permanente de la historia moderna. En los años setenta, el Partido Comunista también publicó a bombo y platillo nuevas ediciones anotadas de los *Cuadernos* y de *Cartas desde la prisión* de Gramsci, trabajos que se remontan al periodo de su arresto domiciliario bajo el fascismo entre 1924 y 1935. Ahora estos trabajos han sido sacados a la luz y exhibidos como parte del descubrimiento (o redescubrimiento) de un pensador largamente subestimado.[105] Los historiadores anglófonos marxista-leninistas Eugene Genovese y Eric Hobsbawm han contribuido a este movimiento saldando sus propias deudas con el marxista siciliano. Supuestamente, Gramsci había impulsado una renovada comprensión de Marx basada en las culturas hegemónicas, que los historiadores radicales angloamericanos aplican actualmente en sus investigaciones.[106]

También, en algunas publicaciones, se intentó relacionar al ya fallecido Togiatti con sus contemporáneos del primer movimiento comunista. Tales iniciativas tendían menos a consolidar el estatus del radical siciliano ya desaparecido que a destacar el aspecto «reflexivo» de Togliatti, que fue descuidado por quienes lo menospreciaban como veterano del partido. Cabe señalar que este redescubrimiento

103 Ibíd., pp. 449-450. En un manuscrito inédito de Frederick Ritsch, «Sartre, Materialism, and Revolution», se señalan los puntos de este libro donde puede verse el dudoso enfoque que hace Sartre del materialismo marxista. Según Ritsch, la adscripción al marxismo por parte de Sartre suministró un incentivo a la propia actualización individual después de que él definiera tanto la libertad como la conciencia como categorías totalmente subjetivas. La libertad «se refiere a una pluralidad de libertades» que surgen en una multiplicidad de mentes revolucionarias.

104 Véase Leonardo Paggi, «Macchiavelli e Gramsci», Studi Storici 4, octubre/diciembre de 1969; V. Masiello, «Tattica e strategia nel Principe di Machiavelli», *Rinascita*, 30 de mayo de 1969; Leonardo Paggi, *Gramsci e il moderno Principe* Editori Riuniti, Roma, 1971, y Ragusa, *I comunisti e la società italiana*, pp. 216-220.

105 Giuseppe Vacca, *Appuntamenti con Gramsci*, Carrocci, Roma, 1999, pp. 107-149.

106 Véase Eugene Genovese, «On Antonio Gramsci», en *In Red and Black: Marxian Explorations in Southern and Afro-American History*, Pantheon, Nueva York, 1972, pp. 391-422, y Eric Hobsbawm, introducción a *The Antonio Gramsci Reader: Selected Writings 1916-1935*, NYU Press, Nueva York, 2000.

de Gramsci tuvo lugar en un momento delicado de la historia del Partido Comunista Italiano. Los funcionarios y congresistas del Partido estaban intentando neutralizar las consecuencias de la invasión soviética a Praga, después de la escisión de los líderes socialistas disidentes checoslovacos en la primavera de 1968. La reconocida necesidad de continuar con la postura «filosoviética» del partido, paralelamente a la expresión de reservas sobre la invasión a una «sociedad socialista ya madura», generó un considerable perjuicio a la conducción del partido. De hecho, condujo a una retirada en señal de protesta por parte de algunos prominentes intelectuales que proclamaron que la condena del partido a los soviéticos (*giudizio di riprovazione*) no había tenido el alcance necesario.[107]

El objetivo de promover una recuperación de Gramsci en Italia era lograr una fusión del hegelianismo de Gramsci con las nociones marxistas de la lucha de clases. Si bien Gramsci había sido discípulo del hegeliano italiano Benedetto Croce, e identificaba el cambio revolucionario con las transformaciones de la conciencia, constantemente se lo mostraba como un gestor profesional del programa de la revolución obrera. De acuerdo con la encendida defensa que hizo de sus logros el semanario comunista *Rinascita* en 1971, y a partir de investigaciones recientes, «ahora nos estamos librando de esos tópicos asociados a una continua e irritante polémica contra ese espantapájaros que es el croce-gramscianismo»[108]. El autor no deja de lado el aspecto idealista de Gramsci, pero toma algunas de sus ideas elaboradas durante su confinamiento en los años veinte y treinta y las declara compatibles con la teoría comunista.

107 Véase la evaluación retrospectiva que hizo el partido de esta crisis de confianza en el prólogo de Franco Bertone a *Nuove accessioni*, Editori Riuniti, Roma, 1968, y un intento más actual de encontrar un justo equilibrio entre los intereses del partido en Luigi Longo, «Rapporto sulla Cecoslovacchia», en *Rinascita*, 17 de mayo de 1968, pp. 15-17.

108 Eugenio Garin, «Gramsci e il moderno Principe», en *Rinascita*, n.° 2, julio de 1971, p. 1; Eugenio Garin, *Con Gramsci*, Editori Riuniti, Roma, 1997; Guido Liguari, «Gli scritti de E. G. su Gramsci», *International Gramsci Society Newsletter*, n.° 8, mayo de 1996, pp. 56-59.

En 1971, un marxista-leninista serio que hiciera una evaluación del Partido Comunista Italiano y de su bagaje cultural y sociológico hubiera sentido cierta repulsión por el «croce-gramscianismo». En el periodo de la posguerra, esa organización estaba en una situación de gran dependencia de un distrito electoral italiano meridional y predominantemente rural, que comenzó a evidenciar cambios hacia finales de los años cincuenta. Según señala el historiador Bruno Bongiovanni, los intelectuales comunistas discutían hasta qué punto el partido debía apoyar a los soviéticos, pero no se ocuparon de los hechos demográficos más significativos para el futuro de su movimiento: entre 1948 y 1962, Italia pasó de ser un país principalmente agrícola a tener una industria pesada, y su población se trasladó desde el sur agrario al noroeste industrial «superurbanizado»[109]. Al mismo tiempo, el partido seguía reflejando en sus publicaciones la influencia formativa de las derivaciones del pensamiento hegeliano. Gramsci y su precursor marxista, Antonio Labriola, ambos sicilianos y que habían estudiado detenidamente la filosofía hegeliana, no eran atípicos entre los intelectuales comunistas italianos anteriores a los años sesenta. Ya bien avanzada la década de 1970, «el provincialismo de la izquierda italiana», su nostalgia por las culturas rurales apuliana, calabresa y siciliana, y su fraseología hegeliana, generaron vivas protestas entre los marxistas jóvenes. Cuando Colletti lanzó sus ataques contra los hegelianos que se decían marxistas, quizás pensaba más en las tradiciones del pensamiento comunista de su país que en los remotos Lukacs y Sartre.[110]

Pero este bochorno hegeliano se convirtió en una fuerza importante cuando se pretendió demostrar que Gramsci estaba aplicando la teoría de la lucha de clases. Sus defensores académicos pusieron gran empeño en sacar a la luz sus notas sobre Maquiavelo para do-

109 Bruno Bongiovanni, «Gli intelletuali, la cultura, e i miti della dopoguerra», en *Storia d'Italia*, ed. G. Sabatucci-V. Vidotto, Laterza, Roma-Bari, pp. 472.

110 Véase el llamamiento del joven Colletti a la realización de una «decidida investigación científica sobre Marx» como opuesta a las «fantasías escolásticas» supletorias de la misma, en «L'uomo e la scimmia», *Il Contemporaneo* 19, 12 de mayo de 1956, p. 19.

cumentar su peso como comentador marxista. Su descripción del nuevo orden de Maquiavelo, y de los ingeniosos y emprendedores dirigentes que sacaron partido de las divisiones sociales en las ciudades del Renacimiento para consolidar su zona de influencia, fue un presagio de la «crisis del orden democrático» que permitió a los fascistas tomar el control de Italia. Los fascistas no acabaron con esta crisis democrática, del mismo modo que los capitanes mercenarios de las ciudades italianas de finales del siglo XV no previeron los cambios sociales que se avecinaban. Para Gramsci, la «democracia obrera» que él creyó vislumbrar durante una breve visita a la Unión Soviética, requería una modificación de la conciencia política y cultural.

En las notas de su diario y en fragmentos de sus textos se delineaba una estrategia hegeliana de la revolución marxista que podría sintetizarse como «una marcha a través de las instituciones». Si bien no era el único requisito para llegar a la revolución obrera, el «triunfo de una cultura avanzada sobre una cultura reaccionaria» habría de contribuir al derrocamiento de las instituciones liberales capitalistas. Igualmente importante fue la identificación de Gramsci con el «sur italiano» y con su «población» (*mezzadria*) para convertirlo en un adecuado representante occidental para el Tercer Mundo. Entre los marxistas occidentales, él fue quien supuestamente comprendió mejor un modelo de revolución iniciado bajo la premisa de una atrasada región agraria. El estudio de una «economía atrasada» (*economia arretrata*), fuente de preocupación para los comunistas italianos, incluido Gramsci, los situó a la vanguardia de una nueva ideología revolucionaria concebida fuera de Occidente.[111]

El filósofo británico Roger Scruton ha comentado maliciosamente que la única forma en que los marxistas han hecho funcionar su sistema es haciendo pasar la teoría de la hegemonía de clase de Gramsci por una idea marxista. Al presentar a la clase dominante como la moduladora de la conciencia popular, enfoque que Genovese aplicaba a las mil maravillas en su análisis de las sociedades esclavistas americanas anteriores a la Guerra Civil, Gramsci estaba actuando de un modo profundamente conservador al afirmar el predominio del pensamiento sobre las condiciones materiales y organizacionales de la producción.[112] Es asombroso que su concepto de la hegemonía cultural haya obtenido en Europa el respaldo tanto de la nueva derecha como de la izquierda. En una gran cantidad de monografías se subraya el papel de las teorías gramscianas sobre el dominio de clase en las críticas contemporáneas de la derecha al ejercicio de la democracia progresista. Scruton concluye que no es necesario ser marxista para aceptar estas interpretaciones que Gramsci creía haber tomado de los postulados marxistas. Sus temas recurrentes son el antiigualitarismo y la filosofía idealista alemana, e independientemente de la utilidad estratégica que haya podido tener para la izquierda, lo que Gramsci trasmitió a la nueva generación no ha sido el marxismo propiamente dicho.

A pesar de que estas observaciones se aplican a los aspectos no específicamente marxistas de su pensamiento, el trabajo de Gramsci tiene una clara relación con la situación italiana en la cual surgió. Para los comunistas italianos, sus puntos de referencia idealistas y la ecuación que efectúa entre el marxismo-leninismo y una estrategia revolucionaria, no eran conceptos ajenos sino parte integrante de la identidad del partido. Eran los Jóvenes Turcos quienes debían estar entusiasmados con el resurgimiento de Gramsci, interpretado ahora como una nueva dirección. Así, cuando el funcionario del Partido Comunista Italiano Giorgio Napolitano, en su exposición en el decimocuarto Congreso del Partido de diciembre de 1974, proclamó la necesidad de reclutar intelectuales, tema incluido en un libro que estaba siendo editado por la prensa del partido, simplemente estaba haciendo caso omiso de los temas gramscianos establecidos y los estaba presentando como si fueran nuevos.[113] ¿Acaso sus referencias lisonjeras a ese *maître à penser* no iban encaminadas hacia un resur-

111 Este punto también aparece desarrollado en el ensayo de Pálmiro Togliatti «Gramsci e il leninismo», en *Studi gramsciani*, Editori Riuniti, Roma, 1958, pp. 419-444.

112 Roger Scruton, *Thinkers of the New Left*, Longman Publishing Group, Londres, 1986.

113 Giorgio Napolitano, *Gli intelletuali comuniti nella battaglia delle idée*, Editori Riuniti, Roma, 1975, en particular en pp. 11-14.

gimiento de Gramsci? Pero en realidad lo que decía Napolitano era mucho menos interesante de lo que él hubiera querido que creyese su audiencia. Si todavía existía en Italia una causa de los trabajadores, explicaba en su discurso, entonces el partido tenía que proveer becas bien remuneradas, grupos de estudio para los jóvenes y actividades culturales escrupulosamente adaptadas. Napolitano, un italiano meridional especializado en la economía rural de la Italia del sur, recurría a Gramsci para hacer su petición de ayudas sociales. Pero el mismo homenaje con similares sugerencias se podía haber efectuado veinte años antes. Entonces, el viejo Gramsci, que todavía estaba esperando ser redescubierto, hubiera pasado a integrar las discusiones sobre la estrategia del partido.

Cabe mencionar un último punto sobre la orientación del Partido Comunista Italiano hacia el neomarxismo. A pesar de su creciente actuación como agente negociador de los trabajadores industriales y rurales, el partido tenía un problema de credibilidad intelectual que iba empeorando con el transcurso de los años. En el congreso anual del partido de 1962, Togliatti planteó a los miembros reunidos la cuestión de la evidente desigualdad del desarrollo económico entre el Occidente «capitalista liberal» y el bloque soviético.[114] Este contraste, destinado a destacar el mejor desempeño de una economía de orientación socialista, se produjo durante el periodo de la recuperación italiana en la posguerra, entre 1948 y 1962, cuando el índice de crecimiento anual fluctuaba entre el 6,7 y el 7,5 por ciento.[115] Además, en los años de la posguerra el partido invirtió gran

114 Véase «Togliatti al X Congresso», en *L'Unità*, 3 de diciembre de 1962; debe admitirse con toda justicia que Togliatti efectuaba esta comparación contraintuitiva sobre los desarrollos económicos en el contexto de una defensa de la competitividad económica más que militar entre los dos bloques rivales. De hecho, estaba interpretando la «coexistencia pacífica» como un paso en el camino hacia el socialismo mundial.

115 Para acceder a estadísticas detalladas de esta transformación, véase Guido Crainz, *Storia del miracolo italiano: Cultura, identità, trasformazioni frà anni cinquanta e sessanta*, Donzelli, Roma, 1996, en particular las estadísticas incluidas en el apéndice.

cantidad de dinero y energía en su oposición al Instituto Nacional para la Historia del Movimiento de Liberación de Italia, una agencia de estudios y relaciones públicas que mantenía vínculos con el ya disuelto Partido de la Acción. Este instituto hacía hincapié en el papel de los *azionisti*, izquierdistas pero no comunistas, en la resistencia al gobierno fascista.[116] Puesto que los comunistas querían hacer creer a la gente que habían sido la fuerza más efectiva de la resistencia a Mussolini, lo cual no lograron hasta bien avanzada la guerra, crearon sus propias publicaciones sobre su papel en dicha resistencia. La prosecución de esta actividad fue defendida como un intento de restaurar la dignidad historiográfica al «movimiento de los trabajadores», si bien no había nada de «antitrabajador» en los *azionisti*, que en su mayoría eran socialistas comunes y corrientes.

Hacia finales de los años cincuenta y comienzos de los sesenta, el Partido Comunista Italiano descubrió un nuevo caballito de batalla, cuando su semanario *Rinascita* y la prensa del partido comenzaron a publicar trabajos sobre los revolucionarios del Tercer Mundo, algunos escritos por estos últimos. La prensa comunista de ese período brindaba una pródiga atención a los revolucionarios africanos, presentados como rebeldes contra el gobierno colonial o como encarnaciones de una sensibilidad literaria del Tercer Mundo, que, obviamente, se había perdido con la traducción. Si bien la izquierda francesa de los años sesenta sentía la misma pasión por la revolución en el Tercer Mundo, lo que diferenciaba la situación italiana era la preocupación constante del partido por esa iniciativa política y cultural.[117] Es posible que no se hallaran elementos culturales o históri-

116 Para un enfoque de lo que puede considerarse como una visión demasiado comprensiva de esta controversia y elaborada desde una perspectiva pro-PCI, véase Ragusa, *I comunisti e la società italiana*, pp. 48-54. Gran parte de esta controversia está centrada en la figura de Togliatti como un *resistenziale*, a pesar de que el jefe del partido pasó los años de la guerra en Moscú y regresó a Italia con el gobierno provisional posfascista como ministro sin cartera.

117 Véanse, por ejemplo, las series «Crepuscolo del colonialismo», en *Rinascita*, números 11 y 12 (noviembre y diciembre de 1958), y los estudios elaborados desde 1958 por Editori Riuniti y referidos a *il risveglio africano*.

cos específicos para dar cuenta de este interés, tales como la existencia de un imperio italiano al que la izquierda italiana pudiera oponerse, o una relevante intelectualidad de habla italiana en el Tercer Mundo cuyo trabajo pudiera ser alabado por los comunistas italianos. En síntesis, la revelación del marxismo gramsciano ejemplificó el frenético intento del Partido Comunista Italiano por situarse en la cima de las cambiantes tendencias intelectuales. Tampoco se trataba de un ejemplo aislado de los intentos del partido por hacerse respetar.

La escuela de Frankfurt

La Escuela de Frankfurt desarrolló una forma de neomarxismo con una elaboración más sistemática. La tarea que sus miembros se habían autoasignado era la de modular una teoría marxista de la conciencia que combinara la psicología profunda con una crítica «radical» de la racionalidad. Los arquitectos de esta teoría, Max Horkheimer, Theodor Adorno y Herbert Marcuse, veían la organización capitalista como fuente de una creciente angustia. Independientemente de la medida en que el sujeto busque liberarse de la situación social y cultural existente, persisten en su conciencia las cicatrices como producto de la lógica capitalista. Esto sucede porque el modelo de producción capitalista «instrumentaliza» la razón y la cultura al someterlas a una sociedad orientada por el beneficio. La Escuela de Frankfurt se lamenta de que, al quedar los recursos estéticos e intelectuales constreñidos por una situación inhumana, la única consecuencia posible es una profunda y creciente alienación. Horkheimer explica que, debido al giro filosófico y sociológico hacia el «cientificismo», es necesario encontrar una «teoría de la sociedad» completamente diferente a la adoptada por el joven Marx. En su investigación de la economía política, Marx descubrió las fuentes materiales de la dialéctica social. Pero, como afirma Horkheimer en sus observaciones al asumir su cargo como nuevo director del instituto, «la situación actual» requiere un enfoque específico de la crisis de la sociedad burguesa desde un punto

de vista histórico. Se supone que el «estrechamiento de la racionalidad» (*Verengung der Rationalität*) excluye la posibilidad de una crítica social efectiva, y no se debería soslayar este desafío con «meras descripciones positivistas» acerca de lo que está sucediendo en la esfera social.[118] Adorno expresó la misma preocupación emprendiendo una batalla injuriosa contra la «sociología administrativa» como una forma de no aceptar la contradicción entre la satisfacción de las necesidades psíquicas humanas y las rígidas estructuras sociales.[119]

En *Dialéctica de la Ilustración*, elaborada por Adorno y Horkheimer en Los Ángeles a comienzos de los años cuarenta, tomamos conocimiento de la aciaga relación entre «el dominio de la naturaleza y la capitulación frente a la misma» (*Naturbeherrschung und Naturverfallenkeit*). Remontándonos a la figura de Ulises delineada por Homero, Adorno y Horkheimer ven en ella la «imagen primitiva del burgués individual» que se sacrifica a sí mismo en pos del progreso humano. A diferencia de la visión socialista de una sociedad en la cual el sacrificio y la renuncia humanos ya no serán necesarios, el burgués construye un mundo de expectativas diferidas. Así, se asemeja a Ulises, que tuvo que ser encadenado al mástil de su barco para que él y sus marineros no sucumbieran al canto de la sirena y se estrellaran contra los bancos de arena: «El ofrecimiento de la víctima sacrificial en pos de la autoconservación de la racionalidad implica tanto un intercambio como un sacrificio. El yo persistente que emerge de esa ordalía constituye en sí mismo un ritual sacrificial duro y sólido que el hombre sigue celebrando, puesto que debe oponer su propia conciencia al mundo natural»[120].

---

118 Max Horkheimer, «Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgabe eines Instituts für Sozialforschung», en *Frankfurter Universitätsreden*, Frankfurt en Main, 1931, p. 37.

119 Esta crítica del uso institucional de las ciencias sociales puede verse en el texto de Theodor Adorno *Stickworte: Kritische Modelle 2*, Suhrkamp, Frankfurt en Main, 1969.

120 Theodor Adorno y Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, Querido, Amsterdam, 1947, p. 70. (*Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Trotta, Madrid, 2003).

Adorno en particular se embarcó en una «crítica civilizatoria» que señalaba que el precio de arrebatar el poder material a la naturaleza era el sacrificio de la independencia intelectual y de la «verdadera subjetividad». Esta preocupación está presente en su discurso «¿Capitalismo tardío o sociedad industrial?», pronunciado en la Conferencia de Sociólogos Alemanes de Frankfurt de 1968. «Es necesario plantear la cuestión de si la sociedad actual puede dar origen a una teoría social coherente. Marx lo tenía más fácil, porque su camino hacia la ciencia se basaba en un sistema liberal completamente desarrollado. Marx sólo tenía que preguntarse si el capitalismo en su etapa dinámica correspondía a ese modelo para generar su propia contra-teoría, en contraste con el sistema teorético recibido. Sin embargo, los múltiples fallos evidenciados por la economía de mercado plantean un desafío a ese contraste. La irracionalidad de la estructura social actual impide el despliegue racional de la teoría. La perspectiva de que el control del proceso económico haya pasado a estar en manos del poder político es un resultado de la dinámica del sistema y tiende hacia una objetiva irracionalidad. Este hecho, y no simplemente el dogmatismo estéril de sus seguidores, contribuye a explicar por qué aún no se ha elaborado una teoría social objetiva y convincente»[121].

Mientras Adorno y otros miembros de la Escuela de Frankfurt seguían hablando de «razón» y de «objetividad», lo que ellos veían como la «irracionalidad» controlada de la actual sociedad del «capitalismo tardío» planteaba dificultades a la investigación de esa sociedad de un modo abarcativo y sistemático. Los investigadores altamente comprometidos que en 1931 designan al *Zeitschrift für Sozialforschung* como el órgano del Instituto de Investigación Social en Frankfurt, plantean con toda claridad que el enfoque más esclarecedor para los estudios sociales y culturales era el de la teorización subjetiva. Adorno llevó tan lejos esta cuestión que en 1961, en su colaboración con Horkheimer en el prólogo del trabajo conjunto

121 Theodor Adorno, *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt en Main, 1972, p. 359.

Sociologica II[122], presenta «un puñado de observaciones sin una teoría hecha y derecha». Adorno plantea que, dado el carácter irracional de la sociedad en que se vive, es totalmente irresponsable el ofrecer un análisis «objetivo» de aquello que parece ser ininteligible.[123] Lo que para él, Horkheimer y sus discípulos pasó a constituir la «teoría crítica» era un incremento de juicios impresionistas en varias áreas de investigación, formulados por lúcidos sujetos que llegaron a comprender los problemas culturales del capitalismo tardío.

Adorno aplicó esta advertencia crítica a una multiplicidad de temas, incluyendo la música atonal, las reevaluaciones de la dialéctica hegeliana, la psicología profunda, el arte expresionista, y las actitudes y comportamientos sociales «fascistas». Además de la espontaneidad de las asociaciones libres de sonido en la música moderna, Adorno entrevió algo promisorio más allá de una sociedad en la cual «el intento de dominar a la naturaleza se ha rendido ante las fuerzas ciegas». La música y el arte subjetivos, al conmocionar a la audiencia o al observador, centran la atención en «aquel aspecto de la situación actual que resulta insoportable». Se trataba así de ofrecer tanto una «imagen de lo que no existe» como una posibilidad dialéctica de movimiento más allá de lo que existe, a través de una intimación estética de una realidad alternativa. El artista o músico innovador estaba desafiando a la «industria de la cultura» que había convertido en un objeto comercial aquello que debía ser una expresión fidedigna de la imaginación subjetiva.[124]

Pero según la Escuela de Frankfurt, no toda subjetividad era igualmente digna de respeto. Sus intelectuales se dedicaron a investigar un cierto tipo de personalidad sadomasoquista consistente en acechar a quienes no eran lo suficientemente críticos o que no se situaban por encima de los prejuicios populares. Desde los *Studien*

122 Hay edición en español: *Sociológica,* Taurus, Madrid, 1966.

123 Citado en Rolf Wiggershaus, *Theodor W. Adorno*, Beck'sche Verlagsbuchhandlung, Munich: C. H., 1987, p. 99.

124 Véase Rolf Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule: Geschichte, theoretische Entwicklung, politische Bedeutung*, Beck'sche Verlagsbuchhandlung, Munich, 2001, pp. 566-590, y Martin Jay, *Adorno*, Harvard University Press, Cambridge, 1990.

über Autorität und Familie [Estudios sobre la autoridad y la familia], publicado como proyecto colectivo de la Escuela de Frankfurt después de que la organización fuera trasladada a Estados Unidos en 1934, hasta *La personalidad autoritaria*, que Adorno compaginó durante y después de la guerra con ayuda de un equipo afín de Berkeley y que publicó con el respaldo financiero del Comité Judío Americano, los teóricos críticos posteriores al ascenso del nazismo trabajaron sobre las raíces psicológicas de la mentalidad autoritaria y pro-fascista. Seguramente ésta debe ser su contribución más relevante a la ingeniería social de la izquierda, dado que estos trabajos instan en forma enérgica a los administradores estatales progresistas a encarar el «antisemitismo latente» y otras formas de expresión «seudodemocráticas». Hay una línea temática que va desde las investigaciones realizadas por Eric Fromm en *Estudios* y referidas a la reactivación del «hogar patriarcal» con sus secuelas represivas, hasta los indicios de «personalidades fascistas» que pueden encontrarse en *La personalidad autoritaria*. Adorno temía que aquellas medidas que había aplicado en la búsqueda de personalidades «no prejuiciosas» no detectaran con suficiente meticulosidad todas las aberraciones de la derecha.[125] A causa del entorno anticomunista en la América de posguerra y del carácter definitivamente antirrevolucionario de los estados de bienestar democráticos, incluso aquellos que podían aparecer como progresistas portaban, sin embargo, rasgos de personalidad ominosos. Según le explicaba Adorno a Horkheimer, esto implica que inclusive los que estaban de acuerdo con la redistribución económica, que tenían una visión favorable de los soviéticos y que deploraban el antisemitismo, el sexismo y el racismo, seguían manifestando actitudes típicamente fascistas. Cabe señalar que para Adorno y sus colaboradores existe un desorden emocional inherente al capitalismo tardío, a pesar del hecho de que los estados de bienestar intentan gestionar las crisis económicas y asegurar un mínimo nivel de vida en forma generalizada.

125 Rolf Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule*, *op. cit.*, pp. 467-470.

Se podría plantear la siguiente pregunta: ¿cómo es posible que estas posiciones puedan ser consideradas como «marxistas»? Si nos remontamos a los años cuarenta, vemos que algunos agudos críticos se burlaron de la teoría crítica por considerarla una mezcla de posiciones hegeliana, freudiana y (al menos por un tiempo) judía de carácter mesiánico que nunca pertenecieron realmente al marxismo-leninismo. En defensa del carácter marxista de este proyecto, puede decirse que sus adeptos se consideraban a sí mismos como discípulos revolucionarios de Marx, y se dedicaron a situar su trabajo dentro de una corriente marxista. Los colaboradores de los *Studien* criticaron reiteradamente a Freud por ignorar los factores socioeconómicos subyacentes a las conductas neuróticas, y Marcuse y Horkheimer dejaron muy en claro que la «crisis familiar» se ha producido a causa de los efectos destructivos del capitalismo tardío.[126] El fracaso de la sociedad liberal burguesa en permitir el surgimiento de una sociedad marxista socialista daba origen al predominio de ciertas patologías dentro del núcleo familiar. Al igual que el Estado autoritario que ha organizado al capitalismo tardío y a la clase trabajadora de un modo represivo, la familia patriarcal comenzaba un nuevo ciclo. Ahora las mujeres quedaban despojadas de esa «limitada esfera de libertad» de la que alguna vez habían disfrutado en la casa durante el auge de la sociedad liberal burguesa.

Horkheimer nos recuerda que en el pasado reciente de Occidente la burguesía empresarial ha creado un modelo social general que ha dejado a las mujeres a cargo de las tareas domésticas, e inclusive las que se hallaban por debajo de la clase dirigente han tratado de imitar su modelo de vida familiar. Actualmente, ambos tipos de mujeres han quedado sujetas al dominio masculino y a un Estado opresor, aliados de una economía inhumana. Educaron a sus hijos de un modo sadomasoquista, y la absorción de este modelo de conducta por parte de la nueva generación reforzó poste-

126 *Studien über Autorität und Familie*, Institut für Sozialforschung, París, 1936.

riormente el poder represivo del Estado.[127] De acuerdo con los teóricos críticos, la falta de alternativas humanas socialistas trajo como resultado que la familia pasara a ser un caldo de cultivo de trastornos psíquicos.

Adorno, Marcuse y otros miembros de la Escuela de Frankfurt explicitaron el vínculo existente entre el «antifascismo», al que tomaban como bandera, y la simpatía hacia los gobiernos comunistas. Al igual que Sartre y sus colaboradores en *Les Temps Modernes*, los teóricos críticos consideraban que las actitudes anticomunistas eran una prueba evidente de los residuos fascistas existentes en quienes las manifestaban. Posteriormente a la publicación de *La personalidad autoritaria* en 1950, Adorno quedó impresionado por la sugerencia de uno de sus colaboradores, Seymour Martin Lipset, de que las coordenadas psíquicas que se habían aplicado a los sujetos de derecha también podían aplicarse en forma similar a los extremistas de izquierda. Estas ideas le hicieron comprender a Adorno el porqué de la histeria anticomunista que, según él, se había propalado por la izquierda democrática.[128]

Muchos intelectuales de la Escuela de Frankfurt se caracterizaron por un anti-anticomunismo que, en el caso de Adorno, trajo aparejada una indiferencia generalizada hacia las embestidas comunistas contra la libertad personal y social. De acuerdo con el biógrafo de Adorno, Rolf Wiggershaus, el cambio producido entre el maestro y su más conocido discípulo, Habermas, se basó en las razones morales invocadas para hacer la vista gorda frente a la tiranía comunista. Esas razones iban desde la necesidad de ser complaciente con una representación imperfecta de la sociedad marxista hasta la penalización de los alemanes y de quienes habían internalizado el pasado fascista.[129] Cualquiera que fuese la razón de esta necesidad de defender o de justificar a los estados comunistas, se trata de una

127 «Allgemeiner Teil», en ibíd.; Max Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt en Main, 1967.

128 Citado en Christopher Lasch, *True and Only Heaven*, *op. cit.*, p. 451.

129 Rolf Wiggershaus, *Theodor W. Adorno*, *op. cit.*, pp. 135-136.

característica neomarxista que poco tiene que ver con la economía marxista o con su interpretación de la historia.

¿Es entonces correcta la observación que critica a la Escuela de Frankfurt por ser un ejemplo del «bolcheviquismo cultural» que sitúa a la revolución marxista-leninista bajo una impronta sociológico-freudiana? Puede ser válida en la medida en que sus profesionales y críticos responden a esta caracterización. Pero esta respuesta afirmativa provisoria podría ser reconsiderada a partir de la cuestión planteada por el crítico austríaco Wolfgang Caspart. Según éste, «los bolcheviques culturales, que estaban llenos de resentimiento, han alterado el clima de opinión [en Europa] y orientado el centro cultural hacia la izquierda, pero de ningún modo han afectado al capitalismo ni han dado origen a un cambio revolucionario en la propiedad de los medios de producción. Si bien el neomarxismo del Partido Comunista parece haber tenido un desarrollo, se ha convertido en un concepto poco consistente y crecientemente abstracto cuyos propulsores, más de cincuenta años después de las muertes de Hitler y Mussolini, no tienen otra cosa de qué hablar salvo del "antifascismo"»[130]. A pesar de la presentación que hace de los aspirantes a marxistas, Caspart insiste en que está describiendo a los auténticos responsables de la transposición del materialismo revolucionario a un contexto cultural radical. Una vez efectuada esta transposición, lo que queda es el odio a la sociedad burguesa considerada como sinónimo de «fascismo». Según Caspart, también puede calificarse de marxista el deseo de reemplazar los estados-nación europeos por una sociedad internacionalista revolucionaria y por un creciente control político sobre los ciudadanos con el fin de «reeducarlos».

130 Wolfgang Caspart, *Marxismus: Von der Revolution zur polititischen Korrektheit*, *op. cit.*, p. 69. A pesar de ser, sin lugar a dudas, el único autor que vincula a la Escuela de Frankfurt con la ortodoxia marxista-leninista, Caspart afirma en primer lugar esta conexión pero luego la niega en forma implícita. La invocación al «bolchevismo cultural» como un puente conceptual entre ambos campos de la izquierda no constituye una prueba de la premisa subyacente respecto de las continuidades marxistas.

Todo esto puede ser cierto, pero si el marxismo liderado por la Escuela de Frankfurt ha sufrido las alteraciones mencionadas por Caspart, entonces debe quedar muy poco del mismo. La referencia de los teóricos críticos a Marx se ha vuelto cada vez más ritualista, y los aspectos de la teoría vinculados con las fuentes marxistas se entremezclan con otros elementos, no marxistas. Desde el misticismo judío medieval del filósofo Walter Benjamin hasta la apropiación por parte de Horkheimer de Schopenhauer y su filosofía de la voluntad, la incorporación por parte de Fromm y Marcuse de la psicología profunda y las meditaciones de Adorno sobre la dialéctica hegeliana y la musicología atonal, la Escuela de Frankfurt ha ido incorporando un conglomerado de ideas expresado en esa oscura prosa que la caracteriza. El hecho de relacionar estos intereses con un marco social marxista desde una posición pro-comunista, o al menos anti-anticomunista, puede haber otorgado a estos autores y a sus patrocinadores un cachet izquierdista. Esto también puede aplicarse a Sartre, que integró su individualismo existencialista y el psicoanálisis con la política marxista. Pero el producto final de estos compromisos neomarxistas, ¿implicaba realmente una reformulación del materialismo dialéctico, o es que lo que estaban haciendo los intelectuales izquierdistas europeos era algo muy diferente? En pocas palabras, ¿habían trascendido el marxismo, o habían estado oscilando entre el marxismo y otros movimientos a la vez que seguían siendo tributarios de la teoría marxista y de la política comunista? En última instancia, evolucionaron desde el llamado neomarxismo hacia una postura antiburguesa militante que operaba en forma independiente de los presupuestos económicos marxistas.

La americanización de la Escuela de Frankfurt

En los años treinta y cuarenta se establecieron vinculaciones entre la Escuela de Frankfurt, y los medios académicos y la industria editorial americana; esta fructífera amistad siguió floreciendo durante los años sesenta y setenta. Los trabajos de la Escuela de Frankfurt sobre psicología social y crítica social se publicaron en inglés en Estados Unidos, presumiblemente destinados a los lectores americanos que pagaban sus investigaciones y compraban sus libros. Lo que caracterizó esta transmisión no fue la absorción renuente o aislada de los que podrían llamarse fundamentos extranjeros. Adorno pasó solamente veinte años en Estados Unidos, pero regresó a su residencia favorita en California (en una ocasión por un periodo de un año) después de haber sido seducido (en realidad es evidente que fue sobornado) para ocupar un puesto en la Universidad de Frankfurt en 1949. Este definido radical en lo social tuvo un gran empeño por conservar su ciudadanía americana y por invertir sus derechos de autor en su país adoptivo. A pesar de su manifiesta preocupación por el hecho de que Estados Unidos y sus aliados estaban «impidiendo el progreso de la libertad socialista» a través del acoso a los partidos comunistas, «única fuerza genuinamente antifascista», Adorno y sus colegas estaban inquietos por el tema de la deportación.[131] El deseo de sus amigos de permanecer en América apenaba a Horkheimer, emocionalmente ligado al Viejo Mundo. En 1951, cuando era rector en la Universidad de Frankfurt y esperaba poder reinstalar el Instituto para la Investigación Social en la ciudad de su fundación, Horkheimer hizo desesperados intentos por atraer a su antiguo círculo nuevamente hacia Europa, pero sólo algunos de sus miembros se dejaron persuadir para concretar ese cambio en su carrera.[132]

Como miembros incondicionales de la Escuela de Frankfurt, Herbert Marcuse, Otto Kirchheim, Karl Wittfogel, Eric Fromm, Wilhelm Reich y Karen Horney establecieron prolongaciones y conexiones americanas de la misma y, salvo el obsesivo erótico Reich, triunfaron profesional y financieramente en Estados Unidos. Horney y Fromm llegaron a constituirse en líderes reconocidos dentro del psicoanálisis americano, y hacia finales de los años treinta sus

131 Rolf Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule*, *op. cit.*, pp. 434-435.

132 Véase la sección final de Martin Jay, *History of the Frankfurt School and the Institute for Social Research, 1932-1950* , University of California Press, 1996.

obras se publicaban casi exclusivamente en inglés. Incluso antes de *La personalidad autoritaria*, los textos de Horney *La personalidad neurótica de nuestro tiempo* (1937) y *Nuevos caminos en psicoanálisis* (1939), y los de Fromm *El miedo a la libertad* (1941), *El hombre para sí mismo* (1947) y *Psicoanálisis y religión* (1950) generaron una fuerte presencia de la Escuela de Frankfurt en Estados Unidos. Tampoco sería correcto presuponer que esta fama se basara exclusivamente en la difusión de las técnicas psicoanalíticas. Horney, una de las pioneras en la defensa de la causa feminista, pensaba que la estructura social imponía en gran medida las tendencias psíquicas analizadas por la psicología freudiana. Al igual que Fromm, Horney dedicó mucho esfuerzo a la cuestión de la tiranía del superyó, el mecanismo de censura freudiano que, en una sociedad patriarcal se vuelve excesivamente dominante.[133] El primer libro de Fromm, *Die Entwicklung des Christusdogma* (1930), de gran venta en su versión inglesa, tuvo como tema central el vínculo destructivo entre el cristianismo y la personalidad autoritaria. Fromm creía que tanto el capitalismo como la degeneración de la fe judía en una herejía cristiana eran problemas cuyos efectos todavía estaban a la vista. Ambos han sentado las bases para una cultura sadomasoquista y para el predecible ascenso del fascismo.[134]

La vertiente psicoanalítica de la investigación de la Escuela de Frankfurt de ningún modo remitía a una mera «terapia individual sin referencia a la situación social general». A pesar de que los

133 Rolf Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule*, *op. cit.*, pp. 296-314; Karen Horney, *The Neurotic Personality in Our Time*, Norton, Nueva York, 1994 (*La personalidad neurótica de nuestro tiempo*, Paidós, México, 1981); Karen Horney, *New Ways in Psychoanalysis*, Norton, Nueva York, 1988 (*Nuevos caminos en el psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 1966).

134 Rolf Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule*, *op. cit.*, pp. 164-65, y Eric Fromm, *Die Entwicklung des Christusdogma: Eine psychanalytische Studie zur sozialpsychologischen Funktion der Religion*, C. H. Beck'sche Buchhandlungsverlag, Munich, 1965 (*El dogma de Cristo*, Paidós, Barcelona, 2004); Eric Fromm, *The Sane Society*, Henry Holt, Nueva York, 1990; Eric Fromm, *Escape from Freedom*, Henry Holt, Nueva York, 1994; Eric Fromm, *From the Anatomy of Human Destructiveness*, Holt, Rinehart y Winston, Nueva York, 1973.

miembros del grupo tenían opiniones diferentes en cuanto al grado de interconexión entre ambas, los teóricos críticos asumían que la psicología profunda iba «más allá de Freud» en la medida en que estaba anclada en la conciencia social. Marcuse, uno de los primeros partidarios de esta vinculación, lo remarca en algunos libros con varias ediciones en Estados Unidos, tales como *Eros y civilización* (1950), *El hombre unidimensional* (1961), *Un ensayo sobre la liberación* (1969) y *Contrarrevolución y revuelta* (1972).[135] Su tendencia a la politización de la expresividad erótica y a la consideración del capitalismo como sexualmente represivo se remonta a su posición intransigente de principios de los años treinta. El joven Marcuse, un exponente de la visualización del psicoanálisis como un instrumento marxista revolucionario, no era partidario de los «analistas técnicos» que interpretaban las neurosis como un problema básicamente individual.[136]

Si bien habría que procurar no establecer distinciones tajantes entre ambas, cabe mencionar que ciertos temas tenían mayor preponderancia en los trabajos de la Escuela de Frankfurt americana que en la europea. Los escritos de Adorno sobre música, dialéctica y fenomenología parecían estar dirigidos a los lectores europeos, y ninguno de ellos, ni siquiera en las versiones traducidas, tuvo mucho éxito en el mundo anglófono. El texto de mejor venta en Estados Unidos fue el análisis de Adorno sobre el «antisemitismo latente» y sus incursiones en la psicología social. La crítica social contra el prejuicio se adecuaba al ambiente reformista americano, donde la lucha contra el racismo nazi seguía siendo un tema relevante. La obra de mil quinientas páginas de Gunnar Myrdal, *Un dilema ameri-*

135 Todos los libros de Marcuse tienen varias ediciones en español: *Eros y civilización*, Ariel, Buenos Aires, 1985; *El hombre unidimensional*, Ariel, Barcelona, 2001; *Un ensayo sobre la liberación*, Joaquín Mortiz, México, 1979; y *Contrarrevolución y revuelta*, Joaquín Mortiz, México, 1975.

136 Rolf Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule*, op. cit., pp. 172-173; Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Societies*, Beacon Press, Boston, 1991; Herbert Marcuse, *Counterrevolution and Revolt*, Beacon Press, Boston, 1989.

cano (1944), es una exploración de la discriminación racial americana que contribuyó a fomentar ese ambiente. A pesar de su desalentadora extensión y de su prosa poco fluida, características que comparte con *La personalidad autoritaria*, el extenso ataque de Myrdal al doble rasero de la cuestión racial recibió una contundente aprobación por parte de los americanos progresistas.[137] Este trabajo aportó una justificación teórica y ejemplar de las reformas emprendidas por el gobierno americano en la posguerra.

A diferencia del libro del sociólogo sueco y amigo de Adorno, *La personalidad autoritaria* no llegó a ser una obra de referencia para quienes redactaban las decisiones judiciales contra la segregación. Pero para muchos se convirtió en una guía útil para las mejoras sociales. Hacia los años sesenta y setenta, la cruzada de la Escuela de Frankfurt contra el prejuicio llegó a tener una amplia aceptación entre los americanos, y tuvo repercusiones en aspectos señeros de la legislación y en directivas administrativas relativas a los derechos de la mujer y al castigo de las conductas contra los negros, en la mayor secularización de la sociedad y, posteriormente, en la obligada tolerancia hacia los gays. En *El único y verdadero cielo*, Christopher Lasch hace un planteamiento provocativo al afirmar que la guerra de la Escuela de Frankfurt contra el prejuicio se adecuaba especialmente a un estado y una sociedad que aceptaban el valor de la modificación de la conducta políticamente impuesta. Este entusiasmo moral por la planificación social y la aplicación de técnicas terapéuticas se puso de manifiesto hacia la misma época en que se comenzó a sentir la influencia de la Escuela de Frankfurt en el exilio. A pesar de ser «sólo uno de los numerosos estudios de posguerra que aseveran que la gente, en su mayoría, tiene una escasa comprensión de la democracia progresista, y que las cuestiones importantes relativas a

137 Gunnar Myrdal, *An American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy*, Harper and Row, Nueva York, 1962; David Southern, *Gunnar Myrdal and Black-White Relations*, Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1987; Pat Schipman, *The Evolution of Racism*, Simon and Schuster, Nueva York, 1994; Jared Taylor, «Sowing the Seeds of Destruction», en *A Race against Time: Racial Heresies for the Twenty-First Century*, New Century Books, Oakton, Va., 2003.

las políticas públicas deben ser decididas por las élites educadas», Lasch considera *La personalidad autoritaria* como un texto precursor de posteriores estudios sociológicos. El elitismo de las políticas públicas en conjunción con el «determinismo sociológico» orientan hacia una tarea de redefinición de la «democracia» como una práctica antidemocrática.[138] Lasch no efectúa su crítica desde la posición de un defensor del libre mercado sino desde la de un socialista, aunque de un tipo muy particular. En su opinión, la izquierda ha abandonado las preocupaciones legítimas relativas al respaldo a la familia para ocuparse de la oposición a los roles tradicionales de género y a las creencias religiosas. Lasch manifiesta su especial inquietud por el hecho de que los simpatizantes de este radicalismo terapéutico hayan dejado de lado a la clase trabajadora por juzgarla como una fuerza reaccionaria.[139]

Cabe hacer referencia a *El único y verdadero cielo* para confirmar que el neomarxismo de la Escuela de Frankfurt se ha desarrollado dentro de un conjunto de actitudes y programas de rápida circulación dentro de la sociedad americana. La versión americanizada de la teoría crítica aportó recursos que resultaron ser funcionales en la guerra terapéutica contra el fanatismo. En esta lucha, la teoría crítica se vio beneficiada con la ayuda de agencias federales y estatales, y con la bendición de las industrias mediáticas y del entretenimiento, que protestaron (a veces después del hecho) contra lo que consideraban prejuicios arraigados. Si bien esas ideas tuvieron un efecto explosivo, no provocaron, como bien lo expresa Caspart, cambios económicos de tipo específicamente marxista-leninista. Además, este éxito no fue un mérito de la clase trabajadora, hecho que Ador-

138 Véase Christopher Lasch, *True and Only Heaven*, *op. cit.*, p. 560; Rolf Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule*, *op. cit.*, pp. 390-478, y Theodor W. Adorno (con Else Frenkel-Brunswick, Daniel J. Levinson, R. N. Sanford y otros), *The Authoritarian Personality*, Harper and Brothers, Nueva York, 1950, en particular pp. 442-484 y 676-685.

139 Véase Christopher Lasch, *True and Only Heaven*, *op. cit.*, pp. 460-461, y la defensa que hace S. M. Lipset de la Escuela de Frankfurt sobre el «autoritarismo de la clase trabajadora», en la *American Sociological Review* 24, 1959, pp. 482-501.

no y Horkheimer ya habían observado en la década de 1940, cuando se quejaban de que los trabajadores americanos favorecían a las instituciones patriarcales y autoritarias.

Hay una etapa frecuentemente olvidada de la vida de Adorno que puede arrojar luz sobre su relación con Estados Unidos. Poco después de su regreso a Frankfurt en 1949, retomó un proyecto para el instituto, el de los *Gruppenexperimente* («grupos experimentales»), que recibió generosas subvenciones de la Alta Comisión de Estados Unidos en Alemania. En ese proyecto, que consistía en entrevistas a los ciudadanos alemanes y su posterior evaluación por parte de Adorno y sus colaboradores, se hizo un intento de detección de «simpatías fascistas» en alemanes que en esos momentos estaban llevando a cabo una «reeducación» orientada por los americanos. Como afirma Lorenz Jäger, biógrafo de Adorno, los entrevistados, que en algunos casos tenían un sombrío pasado nazi, desdibujaban las diferencias entre las lealtades fascistas y las bien fundamentadas observaciones sobre el pasado reciente.[140] Por ejemplo, se suponía que los alemanes que se quejaban de los bombardeos aliados a la población civil alemana durante la guerra, o del tratamiento propinado por los americanos a los vencidos alemanes durante la inmediata posguerra, o que señalaban la dureza del Tratado de Versalles al final de la Primera Guerra Mundial, eran tolerantes con el nazismo o hasta se trataba de nacionalistas alemanes mentalmente perturbados. Pero estas observaciones, contrarias a la Escuela de Frankfurt, eran totalmente defendibles, como lo explica Jäger, y fueron compartidas por el líder alemán socialdemócrata Kurt Schumacher, quien pasó los años de la guerra en un campo de concentración nazi. Adorno se había convertido en la voz estentórea de los vencedores americanos, que todavía estaban resentidos con los alemanes por haber sido sus enemigos de guerra, y que a la vez estaban conmocionados por el descubrimiento de las atrocidades del nazismo. Sus *Gruppenexperimente* también operaron como un puente entre la efímera teutonofobia de Adorno y su apoyo a la «reeducación» aliada y a la carrera izquierdista del que pronto iba a ser su protegido, Habermas.

140 Lorenz Jäger, *Adorno: Eine politische Biographie*, DVA, Stuttgart, 2003, pp. 219-221.

Fueran o no responsables del producto final, los teóricos críticos que se establecieron en Estados Unidos proporcionaron los temas y los instrumentos a la izquierda posmarxista. Su trabajo apuntaba hacia una izquierda que pudiera reunir a jóvenes profesionales con estilos de vida no tradicionales. En Europa, una izquierda con afinidades desde el punto de vista sociológico demandaba un corte con el pasado burgués, identificado como anticuado e incipientemente «fascista». (Para este pasado estigmatizado, franceses y alemanes inventaron nombres, aún hoy vigentes, tales como *ringardise* y *Ewiggestriges*). Los posmarxistas siguen empleando los rótulos demonizantes del Frente Popular comunista de los años treinta, pero los aplican a una situación cultural claramente diferente. La Escuela de Frankfurt mantiene su relevancia, en parte, por haber preparado el terreno para esta práctica generalizada y risible. Los teóricos de la Escuela de Frankfurt elaboraron una definición de «fascismo» que retóricamente podría aplicarse a cualquier cosa que se considere como retrógrada o insensible. Puede ser que éste no haya sido su único logro conceptual, pero ha sido el más significativo desde el punto de vista histórico.

4

La izquierda posmarxista

La desintegración comunista

En la década de 1980 estaban sentadas las bases para el ascenso de la izquierda posmarxista. Los amplios distritos electorales correspondientes a la clase obrera que habían votado por los partidos comunistas francés e italiano, y que habían estado en sus listas de afiliados, se iban reduciendo rápidamente. La mano de obra en toda Europa occidental estaba cambiando su perfil ocupacional y sociológico, dado que los países se orientaban hacia economías de servicio. En 1979, al menos un 45 por ciento de los afiliados al Partido Comunista Francés eran trabajadores industriales y agrarios; en 1997, esa cifra había descendido hasta el 31 por ciento. Además, a pesar de las objeciones de los antiguos miembros, en 1994 el PCF dejó de referirse a sí mismo como el «partido de la clase obrera». Hacia 1997, más de la mitad de los afiliados al partido eran empleados administrativos y profesionales.[141]

Un fenómeno vinculado con esta situación, y que Scott Lash y John Urry analizan en su libro *El fin del capitalismo organizado,* ha sido la desintegración de las «relaciones capitalistas organizadas» y de sus dimensiones espaciales y culturales. En la medida en que la producción se trasladó fuera de las ciudades industriales y se descentralizó, las relaciones anteriores en un sistema social capitalista

141 Véase François Platone, «Le vote communiste: Le verre à moitié plein», en Pascal Perrineau y Colette Ysmal, *Le vote surprise: Les élections legislatives du 25 mai et 1er juin 1997*, Presses de Sciences-Po, París, 1998, pp. 161-188.

se disolvieron. Los trabajadores europeos ya no se identificaban a sí mismos como clase con la fuerza con que lo habían hecho antes, puesto que sus vecindarios y sus modos de vida característicos estaban en proceso de extinción. Lash y Urry consideran que esta forma de vida de la clase obrera se ha visto suplantada por una «sensibilidad posmoderna», que encuentra su expresión en una cultura pop dominante.[142] Estos cambios y el incremento generalizado del nivel de vida han provocado que se desdibujaran los límites sociales, que se remontan al siglo XIX, entre la burguesía industrial y financiera, y lo que solía ser el proletariado. Si bien esto no era igual en todos los países, tanto en Francia como en Italia el voto de la clase obrera se desplazó hacia la derecha. Un creciente descontento con la inmigración del Tercer Mundo, considerada responsable del aumento de los crímenes violentos y de la reducción de los salarios, ha orientado a los trabajadores franceses e italianos hacia partidos, casi invariablemente de la derecha nacionalista, que se oponen a la llegada de nuevos inmigrantes. Los partidos de izquierda se han mostrado, por lo general, impotentes para contrarrestar este fenómeno, debido a sus intentos de alianza con los inmigrantes del Tercer Mundo y a su cruzada contra el «racismo»[143].

La caída de la Unión Soviética y de los regímenes comunistas del Este europeo en 1989 ha acelerado el debilitamiento de los partidos comunistas de Europa occidental, vinculados internacionalmente a la órbita soviética. Pero sería erróneo asignarle un peso excesivo a este punto de inflexión. El número de afiliados comunistas en Francia e Italia ya estaba mermando en la década de los ochenta, incluso antes de que se produjera la implosión soviética. Las transformaciones económicas y demográficas habían determinado que las confrontaciones sociales en las que se basaba el comunismo pasaran a

142 Scott Lash y John Urry, *The End of Organized Capitalism*, University of Wisconsin Press, Madison, 1987, pp. 285-314.

143 Véase Pascal Perrineau, «La dynamique du vote Le Pen: Le poids du gaucho-lepénisme», en *Le côté de crise: L'élection présidentielle de 1995*, Presses de Sciences-Po, 1 París, 1995, pp. 243-261.

ser un hecho del pasado. En 1997, las encuestas realizadas por el PCF indicaban que las adhesiones al partido como vanguardia de la clase obrera y en nombre de las «realizaciones» de las colapsadas repúblicas soviéticas de Europa del Este estaban relacionadas con la edad. Las personas de más de sesenta años, o las que habían sido miembros desde antes de 1958, apoyaban rotundamente los puntos de vista establecidos sobre los comunistas en el poder. Las personas menores de treinta años mostraban escaso interés por cualquiera de las posiciones.[144]

Pero hacia los años sesenta se habían abierto nuevas fisuras sociales que la izquierda europea, fuese socialista o comunista, tenía que resolver. Esta oleada de rebelión predominantemente juvenil, ya anticipada por los movimientos de protesta de finales de los años sesenta que se expandieron por Europa occidental y Estados Unidos, estaba explícitamente dirigida contra la sociedad burguesa, o contra lo que quedaba de ella. En su forma más extrema, las protestas contra la guerra de Vietnam, la instalación por parte del ejército americano de los misiles Pershing en suelo europeo y la cultura burguesa «represiva» generaron una violencia en cadena.[145] Esta furia antiamericana estuvo representada por la banda Baader-Meinhof en Alemania, las Brigadas Rojas en Italia y los Weathermen en Estados Unidos, grupos que tomaron el camino del terror y a veces del asesinato para expresar su desprecio por el militarismo y los valores burgueses. En Alemania, la expresión de la cólera se orientó hacia un fuerte antinacionalismo, puesto que los estudiantes universitarios acusaban a sus padres de haber sido cómplices o títeres de la tiranía nazi. Así, los padres sufrieron las consecuencias de la reeducación americana de posguerra, cosa que algunos reeducadores lamentarían posteriormente. Embarcados en una lucha contra los comunistas

144 François Platone y Jean Ranger, «Les adhérents du Parti Communiste Français en 1997», *Enquête: Les Cahiers du CEVIPOF*, 27, marzo de 2000.

145 Hay un trabajo que aborda de manera incisiva el tema de las comunidades psicológicas de la nueva izquierda dentro y fuera de Estados Unidos en Stanley Rothman, *The Roots of Radicalism: Jews, Christians, and the Left,* Transaction Publishers, New Brunswick, N. J., 1996.

soviéticos, los americanos encontraron alemanes que querían expiar su pasado nazi poniéndose del lado equivocado durante la Guerra Fría.[146]

Cuando este violento movimiento de protesta fue aplastado, sus antiguos miembros se convirtieron en políticos y periodistas que, hacia finales del siglo XX, integraban una pléyade de celebridades europeas. El ministro de Exteriores alemán, Joschka Fischer, que en 1999 proclamó que «Auschwitz es el mito fundacional y la justificación moral» de la continuidad del Estado-nación alemán, estuvo estrechamente vinculado con los terroristas de izquierda de los años sesenta y comienzos de los setenta.[147] El antiguo primer ministro francés Lionel Jospin, el senador socialista francés Henri Weber, el director editorial de *Le Monde* Edwy Plenel y el principal filósofo académico Daniel Bensaïd son sólo algunos de los dignatarios franceses que, en los años sesenta, se agrupaban en torno de la organización trotskista Liga Comunista Revolucionaria y colaboraron con su publicación, *Rouge*. Al comentar la evolución política de Plenel, actualmente un titán del periodismo, Bensaïd ha señalado que este último «había subestimado el punto en el cual el compromiso de Edwy lo había desplazado desde el movimiento de los trabajadores» hacia lo que pasó a ser el «trotskismo cultural»[148].

El antifascismo

Los partidos socialistas europeos se han servido de este compromiso de la nueva izquierda en mayor medida que los partidos comunistas

146 Hay una colección de ensayos sobre los opositores alemanes de la nueva izquierda alemana que analiza este efecto *boomerang* de la reeducación americana en *Die 68er und ihre Gegner: Der Widerstand gegen die Kulturrevolution*, ed. Hartmuth Becker, Felix Dirsch y Stefan Winckler, Graz: Leopold Stocker Verlag, 2003.

147 Véase el informe de Michael Kleeberg en *Die Welt*, 22 de mayo de 1999.

148 Pierre Péan y Philippe Cohen, *La face cachée du monde: Du contre-pouvoir aux abus de pouvoir*, Mille et Une Nuits, París, 2003, pp. 45-65, cita en 47.

europeos. Desde 1972, en Francia, socialistas y comunistas han trabajado conjuntamente como bloque de izquierdas, respaldando cada uno de ellos a los candidatos del otro partido en las elecciones finales y adhiriendo al «programa común de la izquierda». Si bien los comunistas empezaron siendo el socio más fuerte, hacia 1978 sus votos totales habían disminuido en más de dos puntos, situándose por detrás de los socialistas, tendencia que continuaría en aumento durante las dos décadas subsiguientes. Los socialistas, simplemente, se adaptaron mejor a algunos cambios. A diferencia de los comunistas, comprendieron que había que trabajar con el electorado antes de cada elección, y que su propio futuro estaba ligado a una clase profesional en ascenso, que estaba dejando de lado los valores cristianos burgueses, y a una creciente población inmigrante del norte de África. Al mismo tiempo, los dirigentes comunistas intentaban mediar entre los inmigrantes y los distritos electorales de clase obrera, en la esperanza de que los primeros regresaran a la larga a su lugar de origen para difundir el marxismo. Hacia finales del siglo veinte, el PCF se quedó a mitad de camino, observando cómo lo que quedaba de la clase obrera se orientaba hacia el Frente Nacional de Jean Le Pen mientras aumentaba el voto de los norteafricanos por los socialistas.[149]

También fue relevante el hecho de que los partidos socialistas de Europa occidental hubieran comenzado a imitar las idiosincrasias comunistas, dando así una idea de continuidad entre el antiguo Partido Comunista y ellos mismos. Desde la alianza electoral de 1972 entre los líderes comunista y socialista Georges Marchais y François Mitterrand, los socialistas franceses han evitado criticar a los gobiernos comunistas y sus políticas represivas. Así, cuando en 1973 la prensa comunista liderada por Marchais acusó a Alexander Solzhenitsyn, por su exposición de los crímenes soviéticos, de ser un fascista y un enemigo de la distensión, Mitterrand y el periódico del partido socialista *L'Unité* evitaron decir nada que pudiera ofender

149 Marie-Claire Lavabie y François Platone, *Que reste-t-il du PCF?*, *op. cit.*, pp. 64-67.

a sus socios prosoviéticos. Sin embargo, hacia 1975, *L'Unité* publicaba ataques contra la «cara de campesino impasible» de Solzhenitsyn y su falta de compasión social, los cuales parecían haber sido extractados del periódico comunista *L'Humanité*.[150] En este caso, como dicen los franceses, *l'appétit vient en mangeant* («comiendo se abre el apetito»).

Los esfuerzos de los socialistas por apaciguar a los comunistas constituyen la explicación habitual del motivo por el cual Jospin no admitió que Stalin hubiera cometido crímenes masivos, cuando en noviembre de 1997 respondió, en su carácter de primer ministro, ante la Asamblea Nacional Francesa, a las preguntas relativas al pasado soviético. Ese día la manzana de la discordia era *El libro negro del comunismo*, publicado por Stéphane Courtois, un catálogo de los crímenes comunistas en el mundo compilado por un izquierdista moderado y crítico de los sistemas comunistas. Courtois abogaba, conjuntamente con la izquierda francesa, por un esclarecimiento de los antecedentes del totalitarismo izquierdista.[151] La opinión expresada por *Le Monde*, de que Jospin elogiaba al antifascismo comunista y menospreciaba cualquier «intento de equivalencia entre los crímenes estalinistas y los fascistas» por deferencia hacia sus aliados comunistas no es coherente. Esta explicación se ha hecho extensiva a cualquier líder socialista europeo que haya negado que los regímenes comunistas tuvieran algo que expiar. La misma no toma en cuenta los efectos de los cambios ideológicos de las últimas décadas sobre los socialistas europeos. Su falta de voluntad para admitir la magnitud de los errores comunistas se expresa también en otros hábitos defensivos, tales como atribuir las críticas al comunismo a motivos abyectos, una práctica que entre los comunistas se remonta a las campañas contra Kravchenko y Solzhenitsyn. Supuestamente, quienes toman conciencia de los crímenes comunistas intentan desviar la aten-

150 *L'Unité*, artículo de la redacción, 24 de enero de 1975.

151 Stéphane Courtois, Nicolas Wert y otros, *Le livre noir du communisme*, Robert Laffont, París, 1997. En España hubo una edición de Espasa, Madrid, 1998, hoy inencontrable.

ción de otras atrocidades cometidas por la derecha, especialmente el Holocausto. Se culpa de esta catástrofe, instrumentalizada por la izquierda posmarxista por la falta de protestas de las organizaciones judías europeas, a los demonios habituales de la Escuela de Frankfurt: cristianos, nacionalistas y antiinmigrantes tienen su lugar reservado en los antecedentes o en el avance de la ideología fascista.[152]

El intento de vincular las excusas por el pasado comunista con las exigencias de alianzas parlamentarias exagera el peso de los partidos comunistas en proceso de desintegración dentro de la coalición. En las coaliciones, es mayor la necesidad de los comunistas de tener aliados socialistas que a la inversa. En Alemania, exceptuando Berlín, las coaliciones de izquierda pueden operar cómodamente sin el Partido Comunista, actualmente reconstituido como PDS (Partido del Socialismo Democrático); no obstante, los socialistas y los verdes persisten en desempeñar el papel de compañeros de viaje de los comunistas, banalizando los crímenes de estos últimos, demandando una amnistía para la antigua policía secreta comunista y afirmando la necesidad de superar el «pasado fascista» de Alemania. Los comunistas en Francia y los partidos sucesores del PCI en Italia han sido más sinceros que los socialistas a la hora de admitir la cara oscura del comunismo. La izquierda no comunista, formada por los socialistas y los verdes, ocupa el lugar de honor en la apología o en el ocultamiento de estos antecedentes históricos. Resulta un tanto irónico que en su gran mayoría los socialistas europeos se hayan mantenido firmes en su apoyo al bando anticomunista durante la Guerra Fría.

Esa conducta podría explicarse echando una mirada a los temas más relevantes de la izquierda posmarxista. Esta izquierda se modula sobre la base de ciertas prácticas comunistas, en una lucha constante contra el «fascismo» y en la promoción de la revolución, actualmente reinterpretada como agitación cultural. *Le Monde*, en su sección de libros «Le Monde des Livres», otorga buenas o malas notas a los autores en función de la medida en que reflejan lo que cierta crítica ha dado en llamar las coordenadas «culturales trotskis-

152 Annie Kriegel, «Le leurre de l'antisémitisme», *Le Figaro*, 2 de abril de 1990.

tas»[153]. El comité editorial de este periódico apoya abiertamente la supresión de las ideas que tiendan a promover la insensibilidad hacia el pasado de Vichy o hacia cualquier reminiscencia de los colaboracionistas, que participaron en el gobierno de Vichy. La Ley Gayssot, introducida en julio de 1990 por un diputado comunista, y aprobada con el abrumador respaldo de los socialistas, propone castigar los delitos de opinión, actos criminales consistentes en negar el holocausto nazi o en efectuar manifestaciones de odio hacia grupos religiosos o étnicos. Esta ley fue elaborada y aplicada para prevenir o inhibir la crítica a la inmigración y a la creciente presencia islamista en Francia, y las respuestas a los ataques a la identidad católica francesa.[154] *Le Monde*, *Libération*, *Le Point*, *Nouvel Observateur* y la mayor parte de la prensa francesa abogaban por la supresión de las ideas reaccionarias, y las coaliciones de centroizquierda de Europa central y occidental han introducido legislaciones similares a la Ley Gayssot. En julio de 1993, *Le Monde*, a instancias de Plenel, publicaba a la cabeza de un listado de nombres de famosos académicos y periodistas, incluido el semiólogo y novelista italiano Umberto Eco, un «Llamamiento a la vigilancia» dirigido contra la alianza «rojiparda» que se suponía una amenaza a la democracia europea. Los signatarios expresaban su preocupación por el hecho de que, a menos que fuera amordazada, esta creciente oposición a una Francia multicultural, incluida la izquierda disidente y la derecha nacionalista, podría poner en peligro la sociedad que los progresistas estaban intentando construir.[155]

Esta izquierda podría describirse adecuadamente como «trotskista cultural», caracterizada por la visión de un constante cambio cultural y por la conformación burocrática de una ingeniería social. Para avanzar en este programa de izquierdas no se consideran necesarios ni la conciencia de la clase trabajadora ni la economía social planificada. En Francia, esto generó una guerra entre quienes eran visualizados como poco multiculturales y quienes supuestamente estaban conectados espiritualmente con el régimen «fascista» de Vichy. *Le Figaro-Magazine*, una publicación que ha criticado estas políticas de denuncia, ha señalado la forma en que la prensa y la intelectualidad francesas arrastraban a los señalados como colaboradores «fuera de sus ataúdes un día tras otro y les disparaban una y otra vez. Esto es más que una cuestión de matices. Aquí encontramos la suciedad humana y la basura que desistió de la oposición al fascismo; aquí es donde están los colaboradores». Alain Finkielkraut, un judío discípulo de Heidegger, declara en un comentario publicado en *Le Figaro-Magazine* que deplora esta «visión maniquea» antifascista que «reemplaza la comprensión política del mundo por un dualismo moral simplista». Posiblemente superando en vulgaridad incluso a la retórica nazi, los trotskistas culturales y los antifascistas han limitado el discurso político a un «vocabulario médico y biológico sobre la extirpación»[156]. Así, Jean-Pierre Chevènement, un radical socialista francés, pero crítico de la desintegración nacional, fue denunciado en la prensa izquierdista francesa de un modo tan feroz como lo fuera el conservador nacionalista Le Pen. Su manifiesta inquietud por la disminución de la natalidad en Francia ha determinado que la publicación de centroizquierda *L'Express* (del 1 de febrero de 1996) acusara a Chevènement de «abrigar una nostalgia nacionalista que trashuma el halo de los valores familiares de antaño»[157]. Su llamamiento a los trabajadores franceses en contra de la Unión Europea y su apoyo a los socialistas suecos, que habían establecido subvenciones para las mujeres que querían tener hijos, según se dijo, es un «pretexto para el antifeminismo». A pesar de ser un socialista económico, Chevènement es acusado de ser un miem-

153 Pierre Péan y Philippe Cohen, *Face cachée*, *op. cit.*, pp. 513-539.

154 Puede encontrarse una detallada observación crítica de la Ley Gayssot en Eric Delcroix, *La police de la pensée contre le révisionnisme*, Diffusion, París, 1994; puede verse una encendida defensa de la misma legislación en Christian Delacompagne, «La tolérance et ses limites», en *La philosophie politique aujourd'hui: Idées, débats, enjeux*, Seuil, París, 2000, pp. 34-56.

155 Véase Elisabeth Lévy, *Les maîtres censeurs*, Jean Claude Lattes, París, 2002, pp. 129-170.

156 *Le Figaro-Magazine*, 10 de abril de 1998.

157 Jean Sévillia, *Le terrorisme Intellectuel*, *op. cit.*, pp. 214-261.

bro no declarado de la conspiración «rojiparda» organizada contra el multiculturalismo.[158]

Desde 1979, el semanario izquierdista *Libération* ha estado librando una batalla, considerada como parte integrante del marxismo, por la aceptación legal y social de los estilos de vida homosexuales e incluso de la pederastia. En un informe sobre el orgullo gay publicado el 26 de junio de 1999, *Libération* presentaba la guerra contra la homofobia como un punto esencial en la lucha de la izquierda contra el fascismo: «La homofobia, heredera de la mala bestia nacida del racismo, requiere una permanente actitud vigilante de nuestra parte». El hecho de encarar esta cuestión va a requerir continuos esfuerzos, «no solamente en la batalla por la ampliación de derechos, sino también en el ámbito de las emociones humanas, en un área que ya ha sido corrompida por la cultura establecida y por los símbolos políticos»[159]. En algunos artículos editoriales publicados en *Le Monde* en 2000 opera una especie de culpa por asociación con respecto a un plan para el traslado de los restos del compositor francés del siglo XIX Héctor Berlioz al Panteón de París. Puesto que Berlioz había basado su ópera *Las troyanas* en *La eneida* de Virgilio, una epopeya romana que elogia la antigüedad latina, rendir honores a Berlioz sería equivalente a glorificar a Mussolini y su estilo latino de fascismo. En su argumentación, *Le Monde* parece estar citando las advertencias de Jean Kahn, Philippe Olivier y Gottfried Wagner al proclamar que tal iniciativa debería ser revisada, en especial teniendo en cuenta que la gente decente está combatiendo contra los restos del fascismo. Para *Le Monde*, el nuevo entierro de Berlioz, ahora pospuesto y considerado como un «acto de extrema gravedad», está vinculado con otro proyecto ominoso de incluir la música de Berlioz dentro de las reliquias nacionales europeas interpretadas en las salas de concierto de Europa.[160]

158 Bernard-Henri Lévy, «Chevènement-Le Pen, même combat», *Le Monde*, 8 de abril de 1999.

159 Gérard Lefort, «Le réveil homophobe», *Libération*, 27 de junio de 1999.

160 Véanse las observaciones citadas en respuesta a la investigación en *Le Monde*, 21 de junio de 2000, y el ataque ultra-jacobino a Berlioz por parte de Joel-Marie Fauquet, «Berlioz au Panthéon? Une fausse note», ibíd., 29 de febrero de 2000.

Este estilo de imprecación posmarxista, actualmente en boga, considera el orgullo nacional europeo, pero no el del Tercer Mundo, como una manifestación de «petainismo», «nazismo» o negacionismo del Holocausto. Así, *Le Monde* y el *Nouvel Observateur* toman al libro del sociólogo francés Paul Yonnet, *Voyage au centre du malaise français* [Viaje al centro del malestar francés], que analiza la pérdida de la identidad nacional en su país, como blanco de sus ataques por ignorar los crímenes del régimen de Vichy.[161] Las personas insatisfechas con la disolución del sentimiento nacional francés supuestamente están justificando, al menos indirectamente, la deportación nazi de los judíos llevada a cabo en París en 1942. Los nazis alemanes y sus colaboradores franceses resultan de alguna manera beneficiados por la perspectiva de la sociología de Yonnet de un modo que no se explica de forma convincente. Este tipo de conexiones emocionales también está a la orden del día fuera de Francia. Tanto los socialistas alemanes como la prensa nacional de ese país han arremetido contra los patrocinadores de un plan para crear en Berlín un centro de conmemoración de los refugiados alemanes de posguerra, pues consideran que esas personas menosprecian el Holocausto. Lo mismo sucede con respecto a quienes llaman la atención sobre temas de estudio políticamente incorrectos, tales como la gran cantidad de bombardeos aliados a las ciudades alemanas entre 1943 y el final de la Segunda Guerra Mundial, y las violaciones masivas de mujeres alemanas y de Europa del Este por parte del ejército soviético en su avance hacia el oeste en el año 1945.[162] El centrar la atención en actos desagradables que afectaron a los alemanes o que fueron cometidos por los soviéticos ocultaría la intención de hacer una revisión del Holocausto. Aquello que está legal-

161 Paul Yonnet, *Voyage au centre du malaise français*, Gallimard, París, 1993; «Sur la crise du lien national», *Le Débat* (mayo-agosto de 1993), pp. 132-143; Jean-Marie Colombani, revisión de *Voyage au centre du malaise français*, en *Le Monde*, 5 de febrero de 1993, y Jean-Claude Maurin, «Fiebre épuratrice dans l'intelligensia», *Éléments*, n.° 108, abril de 2003, pp. 35-43.

162 Véase Heinz Nawratil, *Der Kult mit der Schuld: Geschichte im Unterbewussten*, Universitas, Munich, 2002, pp. 1-43.

mente prohibido puede llegar a tener menos importancia que lo que resulta objeto de descalificaciones políticas y periodísticas.

La izquierda posmarxista no deja de tener cierta afinidad con los ideales americanos e incluso con el capitalismo. Cuando Estados Unidos intervino en contra de Serbia en 1999, los intelectuales de izquierda europeos alabaron al poder americano y se opusieron a quienes cuestionaron los motivos de la intervención americana. *Le Monde* y *Libération* criticaron a los que se oponían a los ataques aéreos de la OTAN sobre Serbia, tildándolos de «petainistas», y apelando a un juego de asociaciones semánticas con la negación del Holocausto, se quejaron de la erupción de revisionismo. Hacia finales de los noventa, y tal como lo muestra exhaustivamente Elisabeth Lévy en *Les maîtres censeurs* [Los maestros de la censura], el sentimiento proamericano era tan fuerte entre los intelectuales franceses que Bernard-Henri Lévy, Pascal Bruckner y el equipo editorial de *Le Monde* aplicaban en forma rutinaria el rótulo de «extremismo de derecha» a toda crítica al imperialismo americano.[163] Sería un error considerar esta actitud como un respaldo a los bosnios musulmanes que se oponían a los serbios cristianos solamente en Kosovo. Si bien los multiculturalistas europeos veían la lucha contra Serbia como una vía hacia la construcción de una nueva Europa basada en las doctrinas de los derechos humanos, su sentimiento proamericano era más profundo.

En el año 2000, el gobierno de Estados Unidos fue objeto de grandes alabanzas por parte de la izquierda europea por expresar serias advertencias al gobierno austriaco, considerado como una coalición que podría llegar a incluir al derechista Partido Liberal y a su controvertido líder Jorg Heider. A esas alturas, se pensaba que Estados Unidos tenía un papel de liderazgo en el frente antifascista organizado por las coaliciones socialistas europeas y la Unión Europea.[164] Fue Estados Unidos quien insistió en que cualquier estado europeo oriental que quisiera pasar a formar parte de la OTAN iba a tener que integrar en su educación pública un programa prescrito de estudio sobre el Holocausto. No es de extrañar que Alain Minc, uno de los editores jefes de *Le Monde*, explicara el año pasado que «ningún demócrata podría ser antiamericano, puesto que América es la tierra identificada, en un sentido casi ontológico, con la modernidad y el progreso»[165]. Además, en 2002, *Le Monde* recomendaba el libro de Jean-François Revel *La obsesión antiamericana*[166], por su extensa defensa del poder americano y su amplio ataque al «antiamericanismo». Contrariamente a una opinión instalada entre los neoconservadores americanos partidarios de Revel, queda claro que no toda la prensa francesa «antiamericana» ha efectuado un tratamiento igualmente despectivo de la polémica planteada por éste. Roger-Pol Droit, en un artículo en *Le Monde*, está de acuerdo con Revel en que el poder americano ha operado como el catalizador del progreso económico y de la globalización al nivel mundial. Revel ha «redimido el honor de los intelectuales» al puntualizar ciertas verdades que debían darse a conocer.[167]

Estados Unidos también recibe alabanzas por haber destruido la Vieja Europa por medio de la exportación de un nuevo modelo económico y social. En función de la alternativa entre un socialismo de etiqueta y una economía mixta de consumo, que genera una Europa menos nacionalista y con una mayor apertura cultural, algunos prominentes izquierdistas europeos se han ido desplazando constantemente hacia el segundo campo. Alain Minc, el antiguo presidente francés François Mitterrand y el arquitecto del Tratado de Maastricht y de la Unión Europea, Jacques Delors, son algunos de los

163 Jean-Christophe Rufin, *La dictature libérale*, Lattès, París, 1994 ; y Elisabeth Lévy, *Les maîtres censeurs*, *op. cit.*, pp. 278-291. Lévy escribe sobre «los huérfanos del marxismo que buscan una fe sustitutiva que contribuya de manera significativa a la victoria de un neoliberalismo globalizado, que es el nuevo rostro de la Razón en la historia y de una esperanza universal» (ibíd., p. 158).

164 Paul Gottfried, *Multiculturalism*, *op. cit.*, pp. 104-110.

165 Alain Minc, introducción a *Epîtres à nos nouveaux maîtres*, Grasset, París, 2003, pp. 2-4. El tono de estas cartas es básicamente adulatorio, pese a las referencias de Minc a la construcción del imperio americano.

166 Urano, Barcelona, 2003.

167 Artículo de la redacción en *Le Monde des Livres, Le Monde*, 13 de septiembre de 2002.

destacados socialistas que han rechazado la identificación de su partido con la economía planificada o «dogma», como opuesta a una marcha incesante hacia el futuro. Los críticos de este «avancismo» señalan que los socialistas en el gobierno han perdido interés en las redistribuciones masivas de la renta o en la nacionalización de la producción, pero consideran que las normas burocráticas y los mercados son necesarios en un mundo con «posibilidades ilimitadas»[168].

Sería propio de una visión muy estrecha considerar que esto es solamente protección al consumismo americano disfrazado de «derechos humanos». Hoy en día, los izquierdistas que buscan un compromiso con el capitalismo son con frecuencia personas reflexivas, como Giorgio Napolitano, el comunista italiano que en 1994 reorganizó el Partido Comunista Italiano como Partido Democrático de la Izquierda[169]. Tanto Napolitáno como Delors han reinterpretado el socialismo como una tendencia hacia un futuro administrado de manera burocrática, desprovisto de fronteras nacionales y del «complejo psicoanalítico respecto del capitalismo», durante largo tiempo característico del socialismo.[170] En la época de la caída del bloque soviético, Napolitano estaba cambiando de barco en más de un sentido. Su libro *Europa, America dopo l'89* [Europa y América después de 1989] (1992) muestra con claridad que la afinidad que el autor pueda haber tenido en algún momento con el modelo soviético se había transferido al vencedor trasatlántico de la Guerra Fría.[171] El ejemplo americano iba a contribuir a la tarea de la integración europea, un proceso diseñado para constituir un continente europeo pluralista, secular y socialdemócrata.

168 Véase Jacques Delors, introducción a *L'union politique de l'Europe*, Documentations Françaises, París, 1998.

169 En la actualidad, este antiguo comunista es presidente de la República Italiana, después de haber ocupado numerosos puestos en el Parlamento Europeo.

170 Véanse las observaciones de Delors en *Le Monde* del 4 de octubre de 2003.

171 Giorgio Napolitano, *Europa, America dopo l'89*, Laterza, Roma, 1992; Leonardo Raito, *USA and Eurocommunism in the Age of the Cold War*, Louisiana State University Press, Baton Rouge, 2002.

No es posible comprender esta transformación ideológica sin remitirse a la presencia americana. Para muchos europeos, Estados Unidos ha pasado a ser un poder hegemónico a nivel socioeconómico, cultural y político. Es el punto de referencia inevitable que les permite comprender su lugar en el mundo, y a partir del cual la izquierda posmarxista está trazando su futuro. Aquí surge una comparación con el mundo griego, que tuvo como referente a Esparta desde su victoria en la Guerra del Peloponeso en el año 404 a. C. hasta su derrota en Leuctra, a manos de los tebanos, treinta y tres años después. Los historiadores atenienses y los filósofos, incluidos Platón, Tucídides y Jenofonte, que había solicitado y obtenido la ciudadanía espartana, reconocieron la moderación, la capacidad de ahorro y el valor de los espartanos como cualidades dignas de ser imitadas por los griegos. Los oligarcas que se establecieron en la derrotada democracia marítima ateniense al finalizar la Guerra del Peloponeso incorporaron como lema el característico ideal espartano de la *sophrosunê* («moderación»), y las imitaciones de la entonces decadente constitución espartana se expandieron por otras sociedades griegas. El desastre militar experimentado por Esparta cuando intentaba invadir a su rival Tebas, y la subsiguiente pérdida del territorio conquistado en Mesenia (en el Peloponeso), derivó en una pérdida de prestigio e influencia de la cual nunca pudo recuperarse.

Lo que marca una clara diferencia en el caso de Estados Unidos es el hecho de que su influencia y su hegemonía se extienden en una escala mucho mayor, con lo cual los antiguos imperios militares, incluido el de Roma, son sólo sus pálidos reflejos. Los europeos han asimilado los ideales y prácticas americanos a pesar del ritual periódico de castigar la arrogancia americana. Las críticas europeas a América, salvo escasas excepciones, no apelan a un régimen nacionalista, monárquico o contrario al Estado de bienestar como sustituto del orden supranacional, burocrático y pluralista asociado a Estados Unidos. Las críticas más comunes de la izquierda europea consisten en que Estados Unidos no ha avanzado lo suficiente en el camino de honrar sus «derechos humanos» o sus ideales pluralistas, y que no consulta a Europa con la suficiente frecuencia antes de hacer uso de su poder militar.

En mi libro *Multiculturalismo y políticas de la culpa* se explora la relación entre estos centros occidentales en lo referente a la aceptación diferida, por parte de los gobiernos europeos, de las políticas sociales iniciadas en Estados Unidos. La reforma de la inmigración en beneficio de las poblaciones del Tercer Mundo, seguida de leyes que apuntaban a poner freno a la discriminación contra las minorías raciales y al reconocimiento de los derechos de las mujeres y de los gays, han comenzado en Estados Unidos alrededor de diez a quince años antes que en Europa occidental. Actualmente, Francia se está orientando hacia la «discriminación positiva» para las minorías raciales, de acuerdo con su ministro del Interior Nicolas Sarkozy.[172] Esta política, iniciada por Estados Unidos hacia finales de los años sesenta y principios de los setenta, ha encontrado defensores en el gobierno (de centroderecha) francés treinta años después. En tanto que algunos experimentos multiculturales han resultado ser más extremos en Europa, como la criminalización de las opiniones insensibles, por lo general han sido introducidos después de que al otro lado del Atlántico se pusieran en práctica procedimientos similares. Con escasas o nulas excepciones, la prensa americana ha secundado las duras medidas aplicadas por los europeos para encarar la cuestión de la insensibilidad. Los periodistas americanos recuerdan a sus lectores el pasado «fascista» europeo, y el hecho de que, en Alemania, fue el Alto Comando Aliado quien comenzó el proceso de prohibir las opiniones «antidemocráticas» para limpiar el país de la ideología nacionalista. La prensa americana en ningún caso iba a romper lanzas por autores franceses o alemanes «de derechas» que fueran mal considerados.[173]

---

172 Paul Gottfried, *Multiculturalism, op. cit.*, pp. 72-109; Sophie Huet, «La discrimination positive ne fait pas recette», *Le Figaro*, 25 de noviembre de 2003. Véase también la carta de protesta online del hijo de un trabajador francés, «D'ascendance européenne», o *contact@jeunesses-identitaires.com*

173 Para una evaluación favorable de la decisión tomada por un tribunal belga de prohibir el mayor partido de Flandes por su postura contraria a la inmigración, véase Angus Roxborough, «Blow to Belgian Far Right», en *www.newsvote.bbc.co.uk* (9 de noviembre de 2004). En el informe anual de las agencias designadas para la protección de la orden constitucional alemana establecida por el Comando Aliado, «antiamericano» y «constitucionalmente hostil» han pasado a ser frases intercambiables. Véase, por ejemplo, el *Verfassungsschutz Berichte des Bundes* (1998), p. 97; (1999), p. 74. Acerca de la manera en que la «constitucionalidad» alemana se ha convertido en sinónimo de multiculturalismo y apoyo a los «valores americanos», véase el folleto de Josef Schüsslburner «Kampfinstrument: Antisemitismus-Vorwurf: Vom Verfassungsschutz zur Staatsreligion», Friedenskomitee, Berlín, 2000. Acerca de la perspectiva americana sobre los juicios de Nuremberg, véase Eugene Davidson, *The Trial of the Germans*, University of Missouri Press, Columbia, 1997.

En este momento, solamente Attac, un grupo periodístico dentro de la izquierda europea, que cuenta con alrededor de ochenta mil miembros en todo el mundo, se opone en forma activa a la globalización económica identificada con Estados Unidos. Como organización que da cobertura a los viejos marxistas y a los ecologistas anticapitalistas, este grupo se vanagloria de su capacidad de cubrir los titulares de prensa por medio de la organización de manifestaciones en Génova, Seattle y otras ciudades donde se reúnen los representantes de los principales poderes económicos.[174] Estos activistas descalifican a la izquierda parlamentaria europea por su falta de interés en la redistribución económica mundial o en la confiscación de las corporaciones multinacionales. En realidad, la izquierda posmarxista —desde el nuevo laborismo inglés hasta los bloques continentales tales como el Partido de la Izquierda Democrática italiano, la coalición socialista-comunista francesa, los socialdemócratas y el Partido del Socialismo Democrático alemanes— no da muestras de interés en hacer causa común con la izquierda antiglobalización. En la medida en que los Verdes se han apropiado de los resabios de su invectiva, ahora ellos también forman parte de una alianza parlamentaria posmarxista y expresan su visión del mundo. En este cambio temático y programático, el cambio económico revolucionario ha quedado relegado frente a una ideología de fronteras abiertas, de los derechos gays y del feminismo.

---

174 Para un enfoque favorable de Attac por parte de un nacionalista conservador alemán y antiguo miembro de la izquierda anticapitalista, véase Werner Olles, «Dis Aktualität der Linken», en *Junge Freiheit,* 9 de enero de 2004.

Otro punto que requiere una rectificación es el contraste que a veces se establece entre una Europa cada vez más radicalizada y una sociedad americana relativamente conservadora. Con excepción de un descenso más marcado en el índice de natalidad y de penas más severas para las expresiones políticamente incorrectas, Europa occidental muestra las mismas tendencias generales, culturales y sociales, que Estados Unidos. A pesar de su especial defensa del ala izquierda del Partido Demócrata, Thomas Fersugon y Joel Rogers hacen en *Right Turn* [Giro a la derecha] serios cuestionamientos de la idea de cambio en las actitudes sociales americanas en los años ochenta. Los datos de las encuestas indican que en ese periodo la mayoría de los ciudadanos americanos no se estaban orientando hacia la derecha, mientras que ésta era, y sigue siéndolo, una opinión frecuente entre los historiadores y críticos sociales.[175] Pese al caudal de votos republicanos, los americanos no estaban dando su consentimiento para la «revolución conservadora de Reagan», sino que apoyaban a un partido en el poder que parecía estar realizando una buena gestión. Si Ferguson y Rogers están en lo cierto, en Estados Unidos los años ochenta han sido una década de movimiento hacia la izquierda en lo relativo al feminismo, las minorías y las cuestiones relativas a la familia. La población y la cultura se estaban desplazando en esa dirección, independientemente de la imagen del gobierno trasmitida por los medios.

El libro de Larry Schwab *La ilusión de una revolución conservadora de Reagan* presenta un argumento de mayor alcance, y menos tendencioso, que *Giro a la derecha*, al demostrar que los cambios introducidos por el presidente Reagan en los programas sociales heredados de su predecesor demócrata fueron mínimos. Sobre la base de esta evidencia, Schwab llega a la conclusión de que no había ninguna «revolución conservadora de Reagan», con excepción de

175 Thomas Ferguson y Joel Rogers, *Right Turn: The Decline of the Democrats and the Future of American Politics*, Hill and Wang, Nueva York, 1986, pp. 16-24, 193-196.

algunas garantías retóricas para los fieles.[176] Con respecto a los derechos de la mujer y de las minorías, y a la cuestión del aborto, en los años ochenta el país se estaba desplazando sentimentalmente hacia la izquierda; a pesar de tener un presidente que apelaba al patriotismo, el gobierno hizo muy poco por detener esta corriente o por recortar en forma drástica los programas sociales. Tampoco es correcto pensar que, más allá de la mayor amplitud de los programas del Estado de bienestar, Europa haya avanzado más hacia la izquierda que Estados Unidos. Aunque algunos países europeos han incorporado guarderías subvencionadas por el Estado, y la mayoría tienen una medicina socializada, Europa ha sido menos pluralista, y no más, que Estados Unidos. Por ejemplo, los europeos no han permitido que la tasa de inmigrantes del Tercer Mundo se acercara a la que existe actualmente en Estados Unidos. En este país, la derecha «globalizadora» ha defendido la inmigración del Tercer Mundo tanto como la izquierda multicultural, y también ha apoyado la amnistía de los extranjeros ilegales.

El momento habermasiano

Entre los portavoces de la izquierda posmarxista, seguramente Jürgen Habermas es el más prominente y el más honrado en su propio país. Como adalid de la democracia «militante» desde los años cincuenta, ha defendido sus creencias en la prensa internacional, en gran cantidad de libros y artículos y también desde su cátedra de profesor universitario. Habermas se considera a sí mismo el honorable heredero de la reeducación americana de los alemanes llevada a cabo después de la guerra. A pesar de su ascenso en las juventudes hitlerianas, una distinción compartida con otros académicos que también habían intentado romper con el pasado alemán, a comienzos de los años cincuenta Habermas se había desplazado hacia la izquierda antigermana. Consideraba

176 Larry M. Schwab, *The Illusion of a Conservative Reagan Revolution*, Transaction Publishers, New Brunswick, N. J., 1991.

que los alemanes tenían ampliamente merecido el sufrimiento experimentado durante y después de la guerra, y hablaba de la rendición incondicional de su país como de una «experiencia liberadora»[177].

No obstante su reputación como socialista y apologista de la República Democrática Alemana comunista, Habermas se ha mostrado reticente respecto de un programa de ampliación de la reconstrucción económica a los alemanes occidentales. Su primera publicación importante aparecida en *Merkur* en 1954, «Die Dialektik der Rationalisierung» [«La dialéctica de la racionalización»], era una extensa crítica al consumismo que incorporaba desde la derecha antimodernista hasta la Escuela de Frankfurt. Criticaba a las sociedades industriales avanzadas por negarse a «poner límites a la organización tecnológica para permitir que se expresen las fuerzas naturales y sociales»[178]. Aunque los primeros trabajos de Habermas retoman el tema de la «alienación» que puede encontrarse en el joven Marx, también hacen referencia a la filosofía existencial de Martin Heidegger y al examen sociobiológico de Arnold Gehlen de las instituciones humanas. (En la Alemania de entonces, ambos puntos de referencia estaban claramente asociados con la derecha nacional alemana, aunque no necesariamente con los nazis). La influencia ejercida por Adorno y por el texto de Horkheimer *Dialéctica de la ilustración* sobre este primer comentario de Habermas es demasiado obvia como para ser ignorada, y segura-

177 Con respecto a la creciente tendencia de Habermas de asignar una culpa colectiva al pueblo alemán por su pasado autoritario, evidenciada en la vieja generación de los Teóricos Críticos, véase Rolf Wiggershaus, *Theodor W. Adorno, op. cit.*, pp. 135-138. En *Adorno: Eine politische Biographie, op. cit.*, Jäger señala que en el momento de su muerte, en 1969, Adorno había llevado al extremo su «negatividad anticapitalista». Otras personas adaptarían su método a nuevos objetivos de ataque. En el caso de Habermas, la repugnancia de Adorno por las naciones visualizadas como «anacronismos resistentes a la Razón» tomaría la forma de una ética del autorrechazo alemán. La asociación de Habermas con las juventudes hitlerianas, experiencia compartida con Fritz Fischer y Walter Jens, dos historiadores eruditos abiertamente teutonofóbicos, ha contribuido a esa propensión.

178 Jürgen Habermas, «Die Dialektik der Rationalisierung: Vom Pauperismus in Produktion und Konsum», *Merkur* 8, n.° 8, 1954, pp. 701-724.

mente habrá impresionado a algún radical encanecido. Poco después de la publicación de este ensayo, Adorno invitó a Habermas, quien por entonces estaba finalizando sus estudios universitarios en Gotinga, a unirse a él como colaborador en el rehabilitado Instituto para la Investigación Social de Frankfurt. La idea central del ensayo de juventud de Habermas era centrarse en la opulencia industrial como una forma de «compensación» por la autoalienación del hombre. El trabajo muestra que «el consumo se ha vuelto un sustituto de lo que el ser humano ha perdido como resultado del progreso tecnológico»[179].

Pero estas observaciones culturales, acertadas o no, no derivan necesariamente hacia proyectos socialistas. En la introducción, en la que Habermas contó con la colaboración de Adorno, y que hace una extensa evaluación de las actitudes políticas entre estudiantes universitarios alemanes, son escasas las prescripciones identificables como socialistas. El texto *Studen und Politik* [Los estudiantes y la política], aunque abunda en manifestaciones de rectitud moral y en elogios hacia la reeducación americana realizada por sus compatriotas, y que según Habermas no ha sido lo bastante profunda, sólo menciona la economía de manera tangencial, expresando desdén por los intereses materiales para situarse en el camino de la igualdad política. Habermas castiga a los estudiantes alemanes por no estar totalmente compenetrados con la justicia social, y por votar en muchos casos a los democristianos de centroderecha; sin embargo, no queda claro cuál es el tipo de renovación económica que él tenía en mente para desterrar el odiado pasado capitalista. Habermas lamenta el papel mediador desempeñado por los burócratas estatales de una defectuosa democracia alemana, pero deja de lado la proposición de otras formas organizativas más «democráticas» que pudieran cambiar esta situación.

Adquiere relevancia el énfasis puesto en una forma de evaluación de las respuestas de los estudiantes para poner en evidencia a los que son «democráticos» o «autoritarios». En el sondeo original efec-

179 Ibíd., 723; Rolf Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule, op. cit.*, pp. 601-603.

tuado para *Studen und Politik* participaron solamente 171 encuestados, una cifra que dos años más tarde, a raíz de las fuertes críticas, fue ampliada a 550. A pesar de la aparente preponderancia de aquellos que estaban de acuerdo con las instituciones democráticas, de los cincuenta y dos encuestados que inicialmente fueron clasificados como adscriptos a tendencias democráticas, sólo seis, de acuerdo con los principales requisitos exigidos por Habermas, eran clasificados como absolutamente democráticos.[180] Cuando los estudiantes fueron reexaminados sobre la base de los «potenciales democráticos y autoritarios», en función del enfoque de Habermas y sus colaboradores, solamente el 9 por ciento aparecían con una «disposición democrática», por oposición al 16 por ciento que manifestaban una disposición autoritaria. Tanto el sesgo ideológico de la comprensión de los datos como la falta de voluntad para dejar que los hechos empíricos orientaran la investigación plantean preguntas acerca del valor del sondeo. Por cierto, Horkheimer tuvo discrepancias con Adorno acerca de la pertinencia de publicar este estudio bajo la égida del instituto, y estas diferencias se incrementaron cuando, en 1958, Habermas se ilusionó con la posibilidad de reemplazar la filosofía por una visión histórica tendente a reformar la conciencia popular en función de los postulados socialistas. Habermas planteó la necesidad de un «cambio revolucionario» en la percepción pública de la democracia como paso previo hacia un movimiento que trascendiera los fundamentos «burgueses» de la República Federal Alemana.[181]

Pero estos cambios deseados correspondían más bien a una transformación de la conciencia que a una revolución económica, y, según el intelectual historiador Ernst Topitsch, tenían poco que ver con las pruebas empíricas. Al estilo de la Escuela de Frankfurt, Habermas descartaba como meramente «positivistas» las observaciones reunidas y los datos de investigación que no se ajustaban a sus programas sociales. Hacia los años setenta, sus comentarios críticos estaban centrados en evitar el empirismo, en la identificación de la izquierda con la pureza moral y en la demanda de que los alemanes expiaran su pasado fascista. En su ensayo *Dogmatismo, razón y decisión*[182], Habermas ahonda en los costes inaceptables de vivir y pensar con el «método científico». Este destino no nos deja ver la «relación entre la teoría y la práctica que remite a la tradición de la gran filosofía y a una buena vida comunal, adecuada y verdadera para los individuos y ciudadanos»[183]. Más relevante aún es el hecho de que esta «cientificización de nuestra sociedad» es un obstáculo para nuestra libertad, puesto que «la experiencia de emancipación requiere una toma de conciencia crítica de las relaciones de poder cuya objetividad continúa siendo aceptada hasta que podamos ver a través de estas relaciones». En lugar de la investigación empírica, Habermas apela a una «teoría» elaborada en base a la «experiencia» o la «práctica», una forma de «actividad comunicativa» (*kommunikatives Handeln*) que clarifique las cuestiones y genere el «entendimiento» (*Verständigung*)[184]. Pero las consecuencias de este viraje nunca fueron del todo aclaradas. El filósofo de la ciencia alemán Gerard Radnitzky explica que al desligarse de los métodos de investigación que rechazaba, Habermas se ve forzado a basar su «teoría» en su propia conciencia privilegiada.[185]

---

180 Este texto fue editado en las series *Soziologische Texte*, Luchterhand Verlag, Berlín, 1961.

181 Este argumento ocupa un lugar destacado en el libro de Jünger Habermas, *Strukturwandel der Öffenlichkeit: Untersuchung zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Neuwied, Berlín, 1962, un trabajo enviado originariamente como *Habilitationsschrift* a la Universidad de Frankfurt.

182 «Dogmatismo, razón y decisión» forma parte de la obra de Jürgen Habermas *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, Tecnos, Madrid, 1987.

183 Ernst Topitsch, *Im Irrgarten der Zeitgeschichte: Ausgewählte Aufsätze*, Duncker & Humblot, Berlín, 2003, pp. 93-103; Jürgen Habermas, «Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung: Zu Theorie und Praxis in der verwissenschaftlichten Zivilisation», en *Theorie und Praxis*, Neuwied, Berlín, 1963, pp. 243.

184 La apelación de Habermas a un método comunicativo «no científico» se pone de manifiesto por primera vez en «Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus: Erwiderung eines Pamphlets», en *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* (1964), pp. 336-359.

185 Gerard Radnitzky, «Im Irrgarten der Zeitgeschichte: Ernst Topitsch—ein Leben im Dienste der Aufklärung», *Aufklärung und Kritik,* agosto de 2004, pp. 45-46.

En los treinta años posteriores, Habermas intentó establecer una adecuación entre la noción de razón moral transmitida por Kant, como brújula conductual que opera independientemente de las circunstancias empíricas, y la psicología profunda. Habermas hizo referencia a las reglas morales racionales, criticando severamente las causas irracionales de la conducta social. Lo irracional es aparentemente lo que no se corresponde con su sentido de la reforma democrática. A la vez, adorna su concepción del «entendimiento comunal» con lo que Topitsch considera un elemento místico religioso. Se trata de algo que Habermas podría haber tomado de sus antepasados pietistas alemanes que se habían establecido cerca de su lugar de nacimiento, en Gummersbach, en el noroeste de Alemania. Como muy bien señala Topitsch, aunque Habermas trate de distanciarse, junto a su hipotética comunidad de oradores racionales, de la metafísica cristiana, lo que presenta es un drama social basado en una caída en desgracia y en una búsqueda de redención.[186] Su planteamiento se centra en que «el positivismo, el historicismo y el pragmatismo se separan bajo el impacto de la ciencia reducida a ser fuerza productiva en una sociedad industrial. Una razón particularizada se rebaja al nivel de una conciencia subjetiva, sea como poder para verificar empíricamente las hipótesis, sea como comprensión histórica, sea como coacción social pragmática. Una razón desinfectada ha sido despojada de la voluntad esclarecedora y vaciada de su propia vida. Esta vida desprovista de espíritu, pero a la vez atormentada, se transforma en arbitraria a la hora de intentar tomar decisiones»[187].

Habermas se ofrece a sí mismo como guía espiritual de quienes se encuentran en este atolladero, pero al ser el artífice privilegiado de este discurso «democrático» él también se permite violar su regla primera. Se pretende que este discurso sea *Herrschaftsfrei* («libre de dominación»), sin que exista ningún tipo de intimidación mutua entre sus participantes, pero el procedimiento no le impide eliminar

186 Erns Topitsch, *Im Irrgarten der Zeitgeschichte*, *op. cit.*, pp. 93-130.

187 Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1969, p. 239.

a los disidentes. En 1986, durante la «controversia de los historiadores», los historiadores alemanes Ernst Nolte, Michael Stürmer, Andreas Hillgruber y Rainer Zitelmann emprendieron la tarea de «contextualizar» el periodo nazi de un modo que disgustó a Habermas. Estos eruditos expresaron la opinión de que la opresión nazi de los judíos y la invasión de la Unión Soviética debían ser interpretadas dentro del contexto de las reacciones alemanas contra la violencia comunista del periodo de entreguerras. Los europeos de clase media, especialmente los alemanes, se sentían amenazados por la revolución comunista, que para ellos estaba asociada con los crímenes masivos de los soviéticos. También señalaban la elevada y desproporcionada cantidad de judíos involucrados en el gobierno comunista, incluyendo la policía secreta soviética. Todas estas asociaciones generaron una predisposición hacia una dictadura que declaró la guerra al comunismo y al judaísmo internacional.[188]

Dejando de lado la cuestión de la precisión histórica, que no parece entrar en el discurso de Habermas, se podrían señalar sus denodados esfuerzos por exorcizar al nuevo «revisionismo». Durante una serie de ataques efectuados entre 1987 y 1990, explicó que estos «revisionistas» habían equiparado «peligrosamente» los crímenes de Stalin con los de Hitler. De este modo, habían incurrido en lo que él denominaba un *Aufrechnungsansatz* («intento de compensación»), derivando la atención hacia los crímenes comunistas para minimizar la iniquidad alemana. Tales ideas iban en sentido contrario a la «reeducación» de la que se habían beneficiado los alemanes durante la ocupación aliada, y que fue interrumpida por la catástrofe evitable de la Guerra Fría. Aunque Habermas no propugnaba la prohibición absoluta de expresar esas opiniones, insistió en que debían quedar limitadas a los «periódicos científicos especializados», no destinados

188 Véase Ernst Nolte, *Der europäische Bürgerkrieg*, Propyläen, Berlín, 1987 (*La guerra civil europea*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994); «Die Ausschau r .ch dem Ganzen: Wissenschaftliches Ethos und Historisierung», *Frankfurter llgemeine Zeitung*, 18 de julio de 1987; Uwes Backes, Eckhardt Jesse y Rainer Zitelmann (eds.), *Abschliessende Reflexionen über den sogenannten Historikerstreit*, Propyläen, Berlín, 1990, pp. 83-135.

al gran público.[189] Topitsch observa que su primera publicación, un estudio sobre Tucídides que incluía referencias mordaces al Tercer Reich, fue publicada en un misterioso periódico que el gobierno totalitario alemán no se había tomado la molestia de clausurar[190].

Immanuel Geiss, un historiador de la izquierda antinacionalista, reaccionó con evidente irritación a las advertencias de Habermas: «Para alguien que va por ahí dándonos lecciones acerca de los discursos, la cultura política y la ilustración, cabría esperar que al menos diera muestras de un mínimo respeto por las condiciones sin las cuales ni la democracia ni la ciencia podrían sobrevivir. Pocas veces un filósofo ha incurrido en contradicciones tan profundas como lo hizo Habermas durante la controversia de estos historiadores»[191]. Aunque Geiss merece ser elogiado por su valerosa defensa de la libertad intelectual, Habermas no estaba actuando de manera incoherente al excluir un inoportuno debate. Nunca había dicho que suscribiese las particulares libertades democráticas que Geiss tenía in mente. Tampoco se había empeñado en llevar a cabo ningún proceso tradicional de verificación aplicado a las ciencias físicas y naturales. El método de Habermas consiste en otorgar legitimidad a las actividades comunicativas que él considera adecuadamente «emancipadoras», y que conducen al remordimiento por la tortuosa historia de Alemania.

Como líder de la controversia, incentiva a los presuntos participantes de la misma a retomar la reeducación alemana llevada a cabo en los años de posguerra. Esto excluye cualquier tipo de «contextualización» del nazismo que no conduzca al fin educativo deseado. Desde su perspectiva, una falsa «contextualización» no puede pro-

189 Jürgen Habermas, «Vom öffentlichen Gebrauch der Historie», en Historikerstreit: *Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*, R. Piper, Munich, 1987, pp. 243-45. Para una crítica menos virulenta de la contextualización de Nolte, véase mi detallado comentario «Nolte on Heidegger», *Society* 30, n.° 5, agosto de 1993, pp. 88-93.

190 Erns Topitsch, *Im Irrgarten der Zeitgeschichte*, *op. cit.*, pp. 131-37.

191 Véanse las observaciones de Immanuel Geiss en *Die Habermas Kontroverse: Ein deutscher Streit*, Siedler Verlag, Berlín, 1988, p. 62.

mover una ruptura definitiva con la sociedad burguesa o preburguesa que ha hecho posibles las atrocidades del nazismo. (El hecho de que las ideas que Habermas considera correctas sean susceptibles de una demostración causal es algo que no viene al caso). Así, en una reflexión sobre la *Historikerstreit* (La controversia de los historiadores) en 1990, Habermas arremete contra los «neohistoriadores» que habían hecho una nueva conceptualización del Holocausto por falta de voluntad de «cooperar en la superación de la parálisis de la cultura política». Su defecto conceptual era «una confianza primitiva en las características de la historia y la tradición». Pero debido al Holocausto, «ya no es posible una vida consciente sin desconfiar de las continuidades que se afirman a sí mismas sin cuestionamientos, y que se convalidan porque se dan por sentadas»[192]. Lo que llama la atención es el hecho de que pueda establecerse un debate sobre la superposición de los sistemas totalitarios para aportar una excusa por la condena a los eruditos que no están dispuestos a «superar el pasado alemán». Como respuesta a estas acusaciones, Ernst Nolte señaló que cualquier refutación debería demostrar que sus conocimientos eran equivocados. La cuestión no era atacar su carácter por el hecho de que él no hubiera aprobado un proyecto político ajeno.[193]

Una última cuestión es la de las referencias que hace Habermas al «revisionista». Sus críticos han argumentado que todas las indagaciones estructuradas del conocimiento, lo que los alemanes llaman *Wissenschaften* (ciencias) requieren ser reexaminadas continuamente

192 Jürgen Habermas, *Die nachholende Revolution: Kleine, politische Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt en Main, 1990, p. 149.

193 Para informarse sobre la declaración final de Nolte acerca de Habermas y de otros críticos hostiles, véase *Das Vergehen der Vergangenheit: Antwort an meine Kritiker im sogenannten Historikerstreit* Ullstein, Berlín, 1987. Al igual que Geiss y otros historiadores que han criticado las contribuciones de Habermas a la *Historikersreit*, Nolte no logra entender la escasa importancia otorgada por Habermas a la tarea de la verificación. Las preocupaciones políticas, redefinidas como valores morales evidentes en sí mismos, han ocupado el lugar del *wissenschaftliche Methode*. Véase Paul Gottfried, *Multiculturalism*, *op. cit.*, pp. 78-100, y Steffen Kailitz, *Die politische Deutungskultur im Spiegel des Historikerstreits*, Westdeutscher Verlag, Wiesbaden, 2001.

y pueden ser falsas o sólo parcialmente válidas. Es difícil llegar a ser un verdadero experto a partir del conocimiento recibido sin tener una predisposición a aceptar, e incluso a acoger con agrado, la posibilidad de la «revisión». Entonces, ¿por qué considera Habermas que la investigación científica aplicada a la historia moderna europea constituye un acto de irresponsabilidad moral? Hay dos respuestas a esta pregunta. La primera es que Habermas rechaza en forma explícita las *Wissenschaft* que no incorporen sus intereses, que son el desenmascaramiento de las manipulaciones burguesas de la «opinión pública» y la eliminación de las actitudes elitistas y nacionalistas. Desde comienzos de los años cincuenta en adelante, declaró la guerra a la metodología empírica o cualquier medio tradicional de filtrar y verificar los datos que no resultara satisfactorio según sus criterios políticos. Lo que se pretendía alcanzar mediante la enseñanza de la historia con un «propósito práctico», y una discusión centrada en un consenso entre los demócratas bienintencionados. En síntesis, no hay motivos para atribuirle incoherencias debido a su repudio por la revisión histórica.

En el contexto de este irracionalismo posmarxista, podría ser de utilidad tomar en consideración a los americanos intelectualmente afines que concuerdan con Habermas en el «proyecto de construir una comunidad en función de una razón intersubjetiva». Así, el profesor de Berkeley David Hollinger elogia el trabajo de Habermas en Alemania, comparándolo con los de Richad Rorty y Martin Jay en Estados Unidos, centrado en trascender la división étnica por medio de la universalización «de "nuestro" carácter distintivo igualitario y democrático por medio de la crítica inmanente y de la expansión de una cultura de los "derechos humanos" en forma tan amplia como lo permitan las circunstancias sociales»[194]. Richard Rorty, la eminencia gris de esta mixtura de multiculturalismo y derechos humanos, ve en Habermas muchos aspectos dignos de elogio, pero teme que los admiradores de ambos puedan confundir sus posiciones distinti-

194 David A. Hollinger, *Postethnic America: Beyond Multiculturalism*, Basic Books, Nueva York, 1995, p. 115.

vas. Habermas va demasiado lejos en su insistencia en que «resulta esencial para una sociedad democrática que su imagen de sí incorpore el universalismo y alguna forma de racionalismo ilustrado. Toma su concepto de "razón comunicativa" como una manera de actualizar el racionalismo». A diferencia de Habermas, Rorty espera que los intereses «no universalistas» y «poetizados» puedan coexistir con el universalismo racional, aunque sólo sea como una estrategia para lidiar con la propia finitud.[195]

Al final, sin embargo, Rorty desea tanto como Habermas poder orientar a la humanidad hacia una «sustitución de los relatos religiosos y filosóficos de naturaleza suprahistórica, o una sustitución de la historia por una narrativa histórica sobre la instauración de instituciones y costumbres progresistas; instituciones y costumbres que fueron diseñadas para minimizar la crueldad, hacer posible un gobierno por consenso de los gobernados y permitir la máxima comunicación posible libre de dominación». Este movimiento requiere un «viraje de la epistemología hacia la política», que suscita la adhesión del pragmatista y sociólogo americano John Dewey, pero «frente al cual Habermas se queda rezagado». Al ser un obstinado racionalista, Habermas no renunciaría al «momento trascendental de validación universal» para percibir el proceso histórico al cual deben dedicarse los «progresistas» para hacer prevalecer sus ideas.[196]

Habermas es afortunado con sus críticos americanos, que ocultan felizmente sus defectos o que incluso los comparten en tal medida que ya no se destacan. Ni una forma universal de razonamiento ni el progresismo en un sentido clásico dan cuenta del enfoque didáctico de Habermas para la evaluación de los hechos. Al creer que la gente debería tener un pensamiento político similar al suyo y que los líderes de opinión deberían establecer los límites del «discurso libre de dominación» para no extraviarse en opiniones «no universalistas», Habermas se aparta del pensamiento genuinamente indepen-

195 Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, p. 17.

196 Ibíd., pp. 68, 69, 82-84.

diente, de la racionalidad no políticamente correcta o del gobierno limitado. Sean o no éstos los bienes humanos más preciados, cabría esperar que Habermas, que a nivel retórico dice creer en ellos, prestara una mínima atención a la práctica de un discurso sin censura. Pero al igual que Rorty, está abrumado por una molesta determinación. La búsqueda de una comunidad igualitaria, despojada de pasados nacionales y étnicos, no predispone a ninguno de los dos a una discusión abierta. Plantear la alternativa entre una democracia dirigida o un centralismo democrático es quizás lo más cerca que pueden llegar a estar de un intercambio de opiniones «libre de dominación».

Por otra parte, el término *revisión* es ya una palabra clave en la izquierda posmarxista para aludir a quienes son políticamente incorrectos, o sea, los que expresan ideas «fascistas». No se refiere exclusivamente a quienes han desafiado el concepto establecido de Holocausto, sino que se extiende a los que trasmiten un relato histórico que pudiera debilitar nuestra resistencia a las amenazas «fascistas». Así, en Francia, el término «revisionista» se aplica sistemáticamente a quienes se centran en los crímenes soviéticos o cuestionan el aumento de las acusaciones contra los franceses comunes (típicamente católicos) por haber sido colaboracionistas activos, o por lo menos aquiescentes, del régimen de Vichy. Solzhenitsyn está clasificado como un autor «revisionista» porque da una mala imagen del experimento soviético, y por lo tanto debilita la idea de un nazismo excepcionalmente nefasto y de una derecha excepcionalmente nefasta, o de lo que en un momento dado pueda ser considerado como la «derecha». El juicio de la izquierda posmarxista no señala en particular a quienes niegan los crímenes de Hitler, y seguramente no se trata de una refutación objetiva. Se trata de una evaluación política y teológica, que implica que quien sea sospechoso de ser culpable va a quedar excluido del universo de la gente educada, y además, en un régimen progresista bien gestionado, podría terminar en la cárcel o en una rehabilitación forzosa. El efusivo entusiasmo que Habermas y Adorno han expresado por los comunistas como educadores antifascistas los pone claramente en evidencia.

Estas acusaciones, muchas veces coincidentes, de «revisionismo» y «negación o subestimación» de la excepcionalidad nazi (*Einzigartigkeit o Einmaligkeit*) difícilmente corresponden a hechos reales.[197] Este crimen le sirve a la izquierda posmarxista como un elemento de imprecación retórica y como un plan para la reeducación social. Todas las atrocidades son «excepcionales» en el sentido de que se producen dentro de contextos individuales e involucran a malhechores y víctimas específicos. La afirmación de que las masacres específicas se asemejan entre sí, o de que un asesinato masivo puede haber derivado en otro es una aseveración que puede ser cuestionada o ratificada, pero esto no niega la particularidad de una atrocidad específica. Los «revisionistas» alemanes pueden muy bien haber establecido la conexión causal que ponen de relieve, pero esta falla metodológica no implica que estos «revisionistas» fueran «negadores del Holocausto» o «banalizadores del Holocausto» en el sentido planteado por la izquierda posmarxista. En Europa, esta izquierda emergente ha pasado a ser un punto de referencia para quienes niegan los verdaderos costes del comunismo. Estos negadores acusan a los que se quejan de su doble rasero de no aceptar el pasado de la derecha. Al jugar la carta del «antifascismo», Habermas y sus adeptos han sido capaces de controlar lo que en la Europa actual se ha convertido en la única conversación política y moral permitida.

---

197 Gerard Radnitzky, «Im Irrgarten der Zeitgeschichte», pp. 45 y 46. Este tema crítico es central en el trabajo de Rolf Kosiek, *Historikerstreit und Geschichtsrevision*, Gräbert Verlag, Tubinga, 1989, que explora la guerra contra el «revisionismo histórico» como un control de las ideas. En este polémico intercambio, los «antifascistas» realizan entusiastas comparaciones entre el pensamiento políticamente incorrecto y el crimen de la «negación del Holocausto». Dado que uno de los bandos apela a los ideales histórico-científicos y el otro a los sentimientos, especialmente a la culpa histórica y al derecho prioritario de las víctimas identificadas, no hay forma de que ambos bandos puedan establecer una comunicación significativa. Quienes invocan la «ciencia histórica» no siempre pueden ofrecer pruebas contundentes, pero los que argumentan en su contra están acallando las preguntas consideradas ideológicamente inaceptables. Véase una discusión sobre este problema de la no-comunicación en Gottfried, *After Liberalism*, *op. cit.*, pp. 1-19 y 144.

La reeducación al estilo americano

No obstante, el experimento de la reeducación americana implementado en su país desde mayo de 1945 hasta la creación del gobierno alemán de posguerra en 1948-1949, es enfocado adecuadamente por Habermas como un modelo de su propio compromiso. No sería exagerado señalar que esta ocupación incluía intimidaciones de la izquierda posmarxista, en una época en la que el marxismo político estaba todavía activo entre los intelectuales europeos. Bernd Rabehl, antiguo líder teórico y miembro directivo del Sindicato de Estudiantes Socialistas Alemanes, ha cuestionado las «sustituciones de un radicalismo perdido» que los revolucionarios de antaño, incluido Joschka Fischer, ministro de Exteriores alemán, han efectuado para mantener vigente el cambio radical entre los alemanes de su generación. Al haber percibido la imposibilidad de un pasaje a una economía marxista-leninista por la vía electoral, estos radicales de edad madura han recurrido a un conjunto de tabúes que «en una democracia pueden operar en la forma extrema en que lo hizo el radicalismo clásico». Planeando sobre estos tabúes se sitúan los dos males del «fascismo» y el antisemitismo, y para ahogar cualquier posible oposición al control del pensamiento, los que esgrimen estos tabúes acusan a sus críticos de abrigar la esperanza del retorno a un pasado nefasto: «En vez de proceder directamente contra la historia alemana, colman de tabúes su pasado colectivo y lo destruyen como entidad cultural y creativa»[198].

Rabehl puede haber enfocado la ocupación americana como el comienzo de este proceso, y al igual que Habermas, haber dado crédito a quienes han ayudado a establecer los tabúes que ahora prevalecen entre sus compatriotas. Los que hacían de la «democracia» un sinónimo de la manipulación mental se agrupaban en torno al comandante Robert A. McClure, asesor de Eisenhower en guerra psicológica y director de la División de Control de la Información en

198 Entrevista en Politikforum (*www.politikforum.de/forum/archive/6/2004/06/01163689*).

Berlín desde principios de 1946. Los miembros del equipo de McClure, que determinaban quiénes estaban autorizados para la comunicación de ideas y noticias, que dictaban cursos en instituciones públicas y en algunas instancias estaban involucrados en el comercio, no contaban con ningún psiquiatra experimentado. Murray I. Gurfein, su mano derecha, ha publicado la *Harvard Law Review,* y durante mucho tiempo ha sido un adepto a la Escuela de Frankfurt. La División de Control de la Información contrató psiquiatras británicos autorizados para compilar sus cuestionarios para los tests de personalidad aplicados por un periodo de más de tres años.[199] Los cuestionarios remiten a la tendenciosa investigación realizada por Adorno y Habermas, en la cual buscaban encontrar «personalidades autoritarias». Las investigaciones de los colaboradores de McClure trataban de excluir los tipos de personalidad de «derechas» de la vida pública y profesional, exclusión que se extendía a los antinazis comprobados, que eran considerados como *reactionäre Widerständler*, anticomunistas antinazis, a los patriotas alemanes confesos o a todas las personas asociadas con la aristocracia prusiana terrateniente.[200]

Aquellos que fueron clasificados por el psicólogo social Kurt Lewin, quien colaboró con los cuestionarios, y por el secretario del tesoro Henry Morgenthau como los más comprometidos con la oposición al pasado alemán defendieron las medidas económicas más devastadoras. Basándose en el plan que en 1943 elaborara Morgenthau para una Alemania derrotada, uno de los tantos planes for-

199 Entre los trabajos sobre este tema que todavía se hallan disponibles en inglés se encuentran: C. J. Friedrich, *American Experience in Military Government in Germany*, Rhinehart, Garden City, 1948; John Gimbel, *The American Occupation of Germany: Politics and the Military*, Standford University Press, Standford, 1968; W. E. Hocking, *Experiment in Education: What We Can Learrn from Teaching Germany*, University of Chicago Press, Chicago, 1954; Marshall Knappen, *And Call It Peace*, University of Chicago Press, Chicago, 1947; E. H. Litchfield, *Governing Postwar Germany*, Cornell University Press, Ithaca, 1953.

200 Véase Caspar von Schrenck-Notzing, *Charakterwäsche: Die Politik der amerikanischen Umerziehung in Deutschland*, Kristall bei Langen Müller, Munich, 1981, pp. 123-126.

mulados por los americanos germanófobos, los partidarios de la línea dura propiciaban el desmantelamiento de los recursos industriales alemanes, que serían cedidos a los soviéticos, el incremento de la inflación, que daría origen a una prolongada escasez, y la imposición de increíbles indemnizaciones en una nación bombardeada y económicamente en la quiebra. Lewin, un psicólogo social asociado a la Escuela de Frankfurt, fue un ferviente impulsor de todas estas acciones con el objetivo de «lograr una completa destrucción de las fuerzas que han mantenido a flote el viejo orden». «Solamente el caos puede permitir que una nueva élite asuma el control, una vez que las fuerzas reaccionarias sean eliminadas». Además, «los demócratas del libre mercado no son de utilidad, y sería mejor comenzar a trabajar con reaccionarios definidos que estar pensando en construir una nueva sociedad con demócratas ambiguos que viven en la opulencia material»[201].

En este caso, el convencimiento implícito de que los alemanes eran un pueblo corrupto coincidía con la justificación de las instrucciones suministradas a los soldados aliados hacia finales de 1945 en el sentido de no fraternizar con los dueños de las tierras ocupadas. Estas instrucciones se basaban en «las profundidades subterráneas donde llameaba el fuego del odio, la avaricia y la violencia», y ponían de manifiesto la relación entre este problema psicológico y todo el curso de la historia alemana. Era necesario recordar que «el nazismo no fue producto de unos pocos individuos excepcionales, sino que tiene profundas raíces en la civilización alemana». Las atrocidades cometidas en los campos de concentración nazis no fueron una aberración, sino más bien algo «típico de los alemanes»[202].

El proyecto de reeducación continuó llevándose a cabo más allá del periodo de la inmediata posguerra. Si bien los juicios de Nuremberg, que juzgaron a los «criminales de guerra nazis», se realizaron en su mayoría en 1945 y 1946, la actividad de la fiscalía se prolongó durante todo el tiempo de la ocupación americana (que

201 Ibíd., 124.
202 Ibíd., 185.

finalizó en 1955), y los pleitos de destitución contra quienes se pensaba que habían estado muy identificados con el régimen depuesto, como por ejemplo I. G. Farben, se extendieron hasta finales de los años cuarenta. También siguieron operando otros dispositivos depuradores durante la década de los sesenta e incluso en los años posteriores. Las investigaciones de «desnazificación», que se ejercieron para detectar los grados de simpatía hacia el nazismo entre los que estaban acusados de haber colaborado con el régimen de Hitler, se prolongaron durante la ocupación americana.[203] Además, los alemanes persistieron en este proceso como una forma de autorehabilitación después de que los americanos hubieran hecho un relativo abandono de la escena política. Ellos ejercieron una vigilancia extrema de los materiales educativos permitidos en las escuelas y considerados aceptables para la educación de la juventud. Las autoridades de la censura alemana tomaron medidas para triturar (*Einstampfung*) o para sacar de circulación algunos textos antidemocráticos. Esta práctica continúa vigente en la República Alemana, a través de la destrucción de ciertas publicaciones y del control gubernamental de su distribución como respuesta a las protestas por la violación de algunos tabúes. Karl-Heinz Weissmann, un joven historiador alemán, ha señalado a propósito de esta jerarquización de temas y opiniones prohibidas que el tabú más reciente «es el hecho de preferir una religión civil diferente a aquella cuya esencia principal está constituida por la doctrina de la culpa colectiva»[204].

Contrariamente a una suposición ampliamente difundida en la actualidad, la reeducación alemana no finalizó con el comienzo de la Guerra Fría. Hacia finales de los años cuarenta habían cambiado algunas cosas, incluyendo los cálidos sentimientos experimentados an-

203 Véanse los comentarios críticos a este proceso de reeducación en Niall Ferguson, *Colossus: The Price of American Empire*, Penguin, Nueva York, 2004, pp. 72-74.
204 Véase el texto de las observaciones de Weissmann en *Junge Freiheit*, 28 de mayo de 2004, p. 14, y Helmut Mosberg, *Reeducation: Umerziehung und Lizenzpresse im Nachkriegszeitdeutschland*, Universitas Verlag, Munich, 1991.

teriormente hacia los «antifascistas» comunistas por parte de los ocupantes americanos y el reforzamiento de una economía controlada con la intención de perpetuar la pobreza alemana en las zonas de ocupación occidentales (en 1946 fueron fusionadas todas las zonas occidentales). La ausencia de simpatizantes nazis declarados, la avalancha de refugiados de Europa del Este hacia Alemania y el crecimiento de la amenaza soviética fueron factores que modificaron la hostilidad hacia los alemanes. Pero a pesar de estos y otros desarrollos adicionales, se mantuvo un compromiso general con una cultura política alemana alternativa para evitar un recrudecimiento del nacionalismo germano.

Podría resultar esclarecedor analizar esas simpatías izquierdistas que los investigadores y encuestadores asociaban con las lealtades democráticas. En la medida en que quienes formulaban las preguntas y estaban claramente a favor de una paz rigurosa eran en algunos casos comunistas, o al menos sus compañeros de viaje, no orientaban a los encuestados hacia el reconocimiento de las creencias marxista-leninistas. Al igual que Adorno y Habermas, identificaban el antifascismo con una predilección por el régimen soviético y con una actitud general de desagrado hacia la sociedad cristiana burguesa. Lo que hacía que estos comunistas fueran un imán para los investigadores era el adversario burgués. O sea, los comunistas eran vistos como los enemigos de sus enemigos, cuyo estilo de vida reaccionario había contribuido, supuestamente, a la victoria del fascismo.

No todos los americanos partidarios de la reeducación eran radicales judíos alemanes o emigrados comunistas (pese a que muchos de ellos pertenecían a alguno de estos colectivos, o bien a ambos). El tema de la reeducación no era tan significativo para el resto de los aliados occidentales como lo era para los americanos. Por ejemplo, los soviéticos le adjudicaban una importancia mucho menor a la inculcación de la democracia en los alemanes que al traslado a su país de material de guerra, a la explotación de los restos de la economía alemana y al mejoramiento de su posición geopolítica en Europa Central. El plan para la ayuda coercitiva era fundamentalmente de origen americano, y estaba caracterizado por ese controvertido

celo que actualmente anima la idea de llevar la democracia americana a Oriente Próximo. Las ambiciones de reeducación de psicólogos sociales y de analistas políticos como Harold Lasswell y Karl Lowenstein no deberían llamar la atención, habida cuenta del entusiasmo americano por vincular las ciencias sociales con la inculcación de actitudes «democráticas». Entre los partidarios más fervientes de imponer la reeducación a los alemanes se contaban descendientes de las tradicionales familias WASP (protestantes blancos anglosajones), tales como el comandante McClure (1896-1973), el poeta Archibald MacLeish, el analista político Harold Lasswell, los juristas Robert H. Jackson y Telford Taylor, el filósofo John Dewey y Charles La Follette, vástago de la progresista familia de Wisconsin. Si bien la mayor parte de estas personalidades también respaldaban las reformas sociales de Roosevelt, no simpatizaban mucho con los soviéticos. Pero ellos creían que, por la vía del «amor férreo», estaban haciendo por los alemanes lo que los americanos habían hecho por sí mismos al sentar las bases de una democracia gerencial progresista y administrada en forma benevolente.[205]

Cuando en una conferencia pronunciada en el Kenyon College en octubre de 1946 el senador Robert A. Taft se quejó de que los juicios de Nuremberg «violaban ese principio fundamental de la ley americana que establece que un hombre no puede ser juzgado bajo un estatuto post facto», y que esta práctica por parte del bando victorioso ponía en evidencia «un espíritu de venganza», el distinguido

205 La división educativa y cultural de la Oficina para el Gobierno Militar en Alemania consideraba su «reorientación» del pueblo alemán similar al «trabajo de los misioneros cristianos», y estaba preocupada por su continuidad después de que los alemanes hubieran asumido su propio gobierno; véase Gimbel, *American Occupation*, pp. 251-252. En comparación, la cabeza del gobierno militar, Lucius D. Clay, sólo dedica alrededor de veinticinco páginas de sus memorias, *Decision in Germany*, Doubleday, Nueva York, 1950, al desarrollo, básicamente superficial, de la cuestión de la reeducación. Un estudio largamente esperado sobre la ocupación aliada de Alemania después del aparente restablecimiento del control alemán en septiembre de 1949 puede verse en el trabajo de Helmut Vogt, *Wächter der Bonner Republik: Die Allierten Hohen Kommissare, 1949-1955*, Ferdinand Schöningh, Paderborn, 2004.

líder americano tuvo que afrontar numerosas y airadas críticas.[206] Además de la CIO, el *New York Times*, el líder de la mayoría demócrata del Senado y cincuenta abogados irónicos, algunas prominentes figuras de su propio partido se manifestaron en contra de la insuficiente devoción de Taft hacia el antifascismo. Taft manifestó su preocupación legal y moral acerca del precedente que implicaba el hecho de juzgar a los enemigos por «crímenes contra la humanidad» y por «conspirar contra la paz», crímenes que no existían hasta que los vencedores los hubieran inventado para usarlos contra el otro bando. También aclaró que los once nazis que habían sido condenados a muerte eran, sin lugar a dudas, culpables; pero lo que él criticaba era que se los juzgara *ex post facto*, y en algunos casos por fechorías que los soviéticos, que ahora juzgaban a los alemanes, habían cometido conjuntamente con sus antiguos aliados nazis.

El hecho de que Taft obtuviera una amarga cosecha por mantener lo que él consideraba la jurisprudencia anglosajona, habla a las claras del espíritu con el que se llevó a cabo la «cruzada en Europa» de Eisenhower. Si el Partido Republicano de entonces y de la época actual estaba constituido principalmente por los protestantes que iban a votar, Taft, que era un patricio, quedó impresionado por la reacción de sus compañeros WASP ante una posición de conciencia que él había pensado que celebrarían. Contrariamente a la observación de Carl Schmitt de que en una república constitucional «la legalidad establece la legitimidad», lo que Taft pudo observar fue exactamente lo contrario. Cuando el republicano por Nueva York Thomas Dewey declaró públicamente que «los nazis seguramente habían tenido un juicio justo», lo que estaba diciendo era que no había que preocuparse por detalles legales habida cuenta de la filiación nazi de los demandados.[207]

206 Véase James T. Patterson, *Mr. Republican: A Biography of Robert A. Taft*, Houghton and Mifflin, Boston, 1972, pp. 326-328 y 401-410.

207 Citado en William J. Bosch, *Judgment in Nuremberg: Attitudes toward Major German War Crimes Trials*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1970, p. 30.

Tales actitudes quedaban apenas circunscriptas a los simpatizantes comunistas o a los emigrados alemanes, pero han sido características de una posición americana ampliamente compartida al final de una honorable cruzada. Así lo señala el nacionalista conservador y crítico del nazismo Ernst von Salomon (1902-1972), quien, junto a su esposa judía, fue prisionero de los americanos durante quince meses, desde junio de 1945 hasta septiembre de 1946. Si bien Salomon intentó permanecer fuera del gobierno durante el periodo nazi y se preocupó por mantener oculta a su esposa, los americanos los metieron a ambos en un campo de internamiento donde, según Salomon, fueron sometidos a golpes y a otras humillaciones. Entre los peores aspectos de la ocupación americana se encuentran los cuestionarios seudocientíficos que los vencedores les aplicaron a él y a sus compatriotas. Como «opositor reaccionario» a los nazis, Salomon fue tratado de un modo tan miserable como lo era cualquier guardia de un campo de concentración, y fue obligado a rellenar interminables formularios confeccionados por «profesionales experimentados». En 1951, después de que se levantara la censura americana, Salomon escribió su *best-seller Der Fragebogen* [El formulario], que trata específicamente del papel de los cuestionarios en la reeducación de los alemanes. Él veía en ese entrometimiento impersonal en las vidas de la gente la fuente de una profunda vejación, y fue algo que contribuyó a que se convirtiera en un enemigo acérrimo de la influencia americana y de la presencia armada americana en Europa durante la Guerra Fría.[208]

Caspar von Schrenck-Notzing, periodista bávaro (y aristócrata bávaro perteneciente a una prominente familia «reaccionaria» antinazi), escribió en 1965 un exhaustivo análisis sobre la reeducación de posguerra a la que fueron sometidos sus compatriotas. Schrenck-Notzing divide la desnazificación, entendida en un sentido amplio, en dos fases. La primera corresponde a la etapa de la inmediata posguerra, caracterizada por la ocupación aliada, la aplicación de la censura y la intimidación para alcanzar los efectos sociales y psicoló-

208 Ernst von Salomon, *Der Fragebogen*, Rowohlt TB-Verlag, Reinbek, 2000; Carl Zuckmayer, *Deutschlandbericht*, Wallstein Verlag, Göttingen, 2004.

gicos deseados, y la promulgación de una versión oficial de la ocupación que puso el énfasis en la culpabilidad del pueblo alemán por una historia nefasta que culminó en las atrocidades del nazismo. La fase posterior implicó una reanudación más selectiva de las mismas acusaciones, esta vez con el patrocinio alemán. Ambas fases estuvieron separadas por el inicio de la Guerra Fría y por lo que los americanos consideraban la necesidad de rehabilitar a los alemanes como aliados «democráticos» contra los soviéticos.[209] Según Schrenck-Notzing, lo que aceleró esta alquimia fue la resonante victoria del centroderecha en las elecciones parlamentarias americanas de 1946, y el rechazo, al menos implícito, de las políticas prosoviéticas impulsadas por la administración Roosevelt durante la guerra. De todos modos, en 1947, Estados Unidos estaba mucho menos interesado en juzgar a los sospechosos de nazismo y en aplicar las prescripciones de la Escuela de Frankfurt a la vida familiar alemana, que en luchar contra el comunismo, dentro y fuera del país.

Como contrapartida ideológica de este anticomunismo americano de posguerra, emergió en Alemania lo que Schrenck-Notzing considera una cruzada intelectualmente fortalecida contra el totalitarismo. Estaba basada en una perspectiva europea burguesa y progresista de preguerra, y sus representantes, que a menudo provenían del ámbito académico, se centraban en las coincidencias entre las prácticas nazis y comunistas. La tarea escogida por los antitotalitarios fue la defensa de una tradición constitucional que reflejaba las enseñanzas de la moral cristiana, y que mantenía las esferas de la autoridad individual y corporativa poniendo límites al Estado central. Este consenso democrático conservador prevaleció entre los defensores del primer canciller alemán de posguerra, el patriarca católico de Renania, Konrad Adenauer (1876-1967). En su entorno, y entre los miembros del ala de centroderecha del Parlamento alemán, era posible encontrar un cierto espectro de posiciones anticomunistas y constitucionalistas, desde libertarios hasta regionalistas y tradicionalistas religiosos. Resulta significativo que Adenauer, que

209 Caspar von Schrenck-Notzing, *Charakterwäsche*, *op. cit.*, pp. 265-294.

podría ser descrito como un reaccionario antinazi durante la guerra, hiciera todo lo posible para subordinar las expectativas de reunificación alemana a los objetivos compartidos con la alianza occidental contra los soviéticos. Adenauer pensaba que era más importante permanecer al lado de los americanos en la lucha contra el comunismo soviético que recuperar la unidad alemana, si esto último traía aparejado el sometimiento a los líderes soviéticos de Alemania oriental. Si bien Adenauer obtuvo beneficios de su posición atlantista, como por ejemplo la integración de Alemania occidental en la OTAN como miembro armado y de pleno derecho, también soslayó las aperturas soviéticas que podrían haber atenuado, aunque sin eliminar totalmente, la división entre las dos Alemanias. Resulta difícil dejar de lado la idea de que el líder germano creía realmente que sus enemigos nazis y soviéticos tenían muchas más cosas en común que diferencias. Sin lugar a dudas, en lo concerniente a sus acciones, él estaba en lo cierto.[210]

A partir de los años cincuenta, los teóricos políticos y jurídicos alemanes, acompañados por la prensa de la Unión Democratacristiana y Socialcristiana, plantearon una visión de Alemania occidental como una sociedad constitucional cristiana opuesta a los que eran considerados los dos males de la Europa del siglo XX, el nazismo y el comunismo. En los años ochenta, los distinguidos académicos Joachim Ritter, Odo Marquard, Robert Spaemann, Hermann Lübbe y Martin Kriele seguían interpretando el derecho básico alemán dentro del marco de esa tradición conservadora-democrática, y confrontaban la erupción de la protesta y la violencia de la nueva izquierda con una elaborada defensa de una libertad ordenada sobre bases constitucionales.[211] Lo que no tomaron en cuenta quienes se

210 El análisis definitivo de Adenauer y de su verdaderamente extraordinario impacto en las políticas parlamentarias de la Alemania de posguerra es el realizado por Frank Bösch, *Die Adenauer-CDU: Gründung, Aufstieg und Krise einer Erfolgspartei, 1945-1969*, Deutsche Verlags-Anstalt, Munich, 2001.

211 Véase Martin Kriele, *Einführung in die Staatslehre: Die geschichtliche Legitimitätsgrundlagen der demokratischen Verfassungsstaates*, Kohlhammer, Stuttgart, 2003; Joachim Ritter, *Metaphysik und Politik: Studien zu Aristoteles und Hegel*, Suhrkamp,

embarcaron en esa tarea apologética era la adaptabilidad del derecho básico a los objetivos radicales. La protección de esta ley podría alcanzar eventualmente a quienes no eran especialmente adeptos a una civilización burguesa, una tendencia que se manifestó en primer lugar durante la década de 1950 en el *land* de Hesse, donde los socialdemócratas «antifascistas» tomaron el poder y comenzaron a investigar nuevamente a las personas con vida pública que, según los cánones de la izquierda radical, no habían sido estrictamente antinazis.[212]

Hacia finales de los años cincuenta, el ímpetu del «antitotalitarismo» del centroderecha se había morigerado e incluso revertido. En contraste con lo que Habermas criticaba en forma burlona como «un fenómeno de reacción trivial al nivel intelectual» generado por una falta de comprensión de las intenciones soviéticas, una generación más joven de críticos alemanes iba a poner el énfasis en la urgencia de reasumir la tarea de desnazificación interrumpida. Mientras la primera etapa había tenido por objetivo a la totalidad del pueblo alemán, la segunda comenzaría por establecer distinciones entre los buenos y los malos. Esto centraría el problema en los ciudadanos cuyo arrepentimiento era evidentemente insuficiente, y en la presencia amenazante de los «nacionalistas» en la vida pública alemana. La sospecha recaía especialmente en las conexiones entre el centroderecha parlamentario y los refugiados alemanes (*Vertriebene*) que habían sido trasladados fuera de Europa oriental, generalmente con el apoyo de los soviéticos o los comunistas. Para sus críticos, a menos que se pudiera probar la tesis opuesta, estos expulsados habían sido nazis subalternos, y el hecho de que Adenauer y otros líderes alemanes de la «derecha» se negaran a negociar con los regímenes comunistas que habían autorizado la expulsión de minorías alemanas destacaba sus vínculos con el pasado nacionalista nazi. De acuerdo con Schrenck-Notzing, hacia 1960 podía visualizarse en Alemania una segunda oleada de desnazificación que, a diferencia

Frankfurt en Main, 2003, y Robert Spaemann, *Zur Kritik der politischen Utopie: Zehn Kapitel politischer Philosophie*, Cotta'sche Buchhandlung, Stuttgart 1977.

212 Caspar von Schrenck-Notzing, *Charakterwäsche*, *op. cit.*, pp. 274-275.

de la primera, iba a seguir ganando terreno.[213] El estilo antinacional cultivado después de la guerra se había extendido por la población alemana, y eso sucedió después de que los intelectuales decepcionados hubieran lamentado el hecho de que la primera reeducación hubiese quedado relegada frente a la recuperación económica de posguerra y a los sentimientos patrióticos.

Una prensa alemana radicalizada, liderada por la revista *Spiegel*, incentivaba esta nueva orientación antinacionalista. Esta prensa insistía reiteradamente en el tema de las conductas vergonzosas de los políticos alemanes de derecha, tales como el ministro para los asuntos de los refugiados, Theodor Oberländer, quien fue acusado, en términos generales en forma errónea, de haber tenido vínculos con los nazis; mientras tanto, hubo periodistas que se apresuraron a hacer pública cierta información militar clasificada para desestabilizar el sistema anticomunista. La decisión que tomó en 1962 el ministro alemán de defensa (e indudable patriota alemán) Franz Josef Strauss, para mostrar su descontento hacia el *Spiegel* por la filtración del material clasificado, y que consistió en la confiscación de la publicación y el arresto de varios editores, tuvo consecuencias negativas. Este hecho dio una imagen autoritaria del gobierno democratacristiano, y pareció confirmar lo que la oposición izquierdista presentaba como su fracaso en romper con el pasado antidemocrático alemán.

En los años sesenta también hubo un intento de superar el pasado alemán mediante la reconsideración del supuesto pasado no-nazi alemán como el preludio del Tercer Reich. La publicación de Fritz Fischer *Griff nach der Weltmacht* [La comprensión del poder mundial] en 1964 constituye una ilustración de este revisionismo teutonofóbico. Como significativo expositor de las continuidades ideológicas alemanas desde el Segundo Imperio hasta el periodo nazi, Fischer construye su argumentación sobre dos puntos cardinales: los objetivos geopolíticos de Hitler en el Este podrían remontarse al gobierno de Guillermo II y de su canciller en tiempos de guerra Theobald von Bethmann-Hollweg (erróneamente considerado un

213 Ibíd., pp. 279-288.

hombre de paz); y la Primera Guerra Mundial habría sido producto de los expansionistas alemanes y austriacos que desempeñaban un papel activo en la vida pública, y que deliberadamente extendieron la conflagración por toda Europa. Las respuestas a la tesis de Fischer estuvieron predeterminadas ideológicamente: los portavoces del centro y el centroderecha alemán, concentrados en la Unión, se negaron enfáticamente a «aceptar dos veces la culpabilidad alemana en la guerra»; como contraste, los fischeristas, que se orientaban hacia el ala izquierda del Partido Socialdemócrata Alemán, presentaron la acusación de Fischer, una culpa añadida a los alemanes, como de esencial importancia para volver a revisar el pasado nacional.[214]

En este último grupo hay un persistente estilo acusatorio, desde la consideración de los alemanes como los únicos responsables de la Gran Guerra hasta el discurso pronunciado por el presidente alemán Richard von Weizsäcker en mayo de 1985, en el cual se acusa a toda la nación de complicidad en la deportación de los judíos alemanes. A partir de allí, puede seguirse la pista de una autorrecriminación que se puso de moda y que se manifestó en la efusiva recepción ofrecida en 1966 por los alemanes más jóvenes a Daniel Goldhagen, cuando este historiador judío afirmó que todos los alemanes habían colaborado diligentemente en las masacres antisemitas de Hitler. Este «culto a la culpa» alemán está sustentado por un elenco permanente de proponentes y críticos, y por sus antecedentes específicos. A pesar de que Fischer, siendo un joven teólogo, llevó a cabo una colaboración documentada, y a menudo servil, con el sistema universitario dominado por los nazis, luego se convirtió en el honorable custodio de la conciencia alemana. Ernst, el padre de

214 En lo que pudiera ser una reducción al absurdo de su propia tesis, y actualmente la principal sobre la conexión alemana, el último libro de Fritz Fischer, *Hitler war kein Betriebsunfall*, C. H. Beck, Munich, 1998, hizo una yuxtaposición en la sobrecubierta de los dos rostros con similar aspecto histérico del Kaiser Guillermo y de Hitler. El libro argumenta que no había diferencias ideológicas o políticas esenciales entre la Alemania de Guillermo y el Tercer Reich. Véase asimismo Fritz Fischer, *Germany's War Aims in the First World War*, Norton, Nueva York, 1967, y Fritz Fischer, *Wir sind nicht hineingeschlittert*, Rowohlt, Hamburgo, 1983.

Weizsäcker, era un diplomado que durante el Tercer Reich intentó evitar que el Vaticano protestara por la deportación de judíos a los campos de concentración. Las bienvenidas afirmaciones realizadas por el joven Weizsäcker acerca de la responsabilidad alemana, colectiva y permanente, por los crímenes de Hitler se aplican en mayor medida a este expositor que a la mayor parte de su audiencia. Se podría decir que el entonces presidente aprovechó la oportunidad de hacer uso de la palabra para hacer recaer sobre los demás las cargas de su desagradable pasado familiar.[215]

Además, entre los críticos más odiados de Fischer se encontraba el distinguido historiador Gerhard Ritter, que a duras penas salvó su vida durante la guerra. Ritter había apoyado activamente a los participantes del fracasado complot contra Hitler de 1944; sin embargo, fue objeto de hipócritas acusaciones lanzadas por los fischeristas, que consideraban que los aliados deberían haberlo desterrado de la vida académica por ser un nacionalista reaccionario. Las observaciones de Ritter sobre la investigación y las conclusiones de Fischer son, sin lugar a dudas, juicios profesionales; además, su estudio sobre la Alemania imperial y la guerra es cuanto menos tan crítico con la política alemana como, por otra parte, con el cerco de las potencias centrales. Todos los principales críticos alemanes de Fischer, incluyendo a Golo Mann, Egmont Zechlin, Karl-Dietrich Erdmann y Ritter, se mantuvieron estrictamente dentro del consenso democrático constitucional de posguerra, y hasta donde han llegado las averiguaciones de este autor, se encontraban en el exilio o, a diferencia de Fischer, encarcelado por los americanos como propagandista nazi, evitaron toda asociación con el Tercer Reich. Ninguno de estos historiadores ensalzó a los líderes alemanes de 1914 ni intentó disimular la ineptitud diplomática alemana que contribuyó al estallido de la guerra. Supuestamente, eran culpables de lo que Haber-

215 Nawratil, *Der Kult mit der Schuld*, 21-23; puede verse un provocativo estudio sobre la carrera de Fischer durante el Tercer Reich en Hermann-Josef Grosse-Kracht, «Fritz Fischer und der deutsche Protestantismus», *Zeitschrift für Neuere Theologie-Geschichte* 10. n.° 2, 2003, pp. 196-223.

mas acusaba a Nolte, o sea de dejar de lado la tarea de arrepentimiento nacional que comenzó con la reeducación de los alemanes durante la posguerra.[216]

Al mismo tiempo, es ridículo identificar como comunistas los intentos de volver a poner en marcha esta estancada reeducación. Los relatos periodísticos e históricos sobre la «superación del pasado» de la Alemania de los años sesenta no revelan ningún aspecto que pudiera considerarse marxista, y mucho menos marxista-leninista. Aunque Fischer y sus acólitos no vacilen en atacar a los líderes comerciales e industriales alemanes por incitar a la carrera armamentista y la expansión imperial, su censura también recae sobre los líderes obreros y los sindicatos. La clase trabajadora alemana y sus partidarios eran, supuestamente, tan nacionalistas y expansionistas como otros colectivos alemanes, y se habían visto afectados por lo que se consideraba un peculiar chauvinismo teutónico. Tomado en forma aislada, este juicio puede no parecer del todo razonable. Lamentablemente, no llega a tomar en cuenta los nacionalismos activos entre los vecinos de Alemania, ni las acciones de las potencias rivales que podrían arrojar luz sobre la actuación imperial

216 Para una crítica de la tesis de Fischer véase el análisis del canciller de Alemania en 1914, Theobald von Bethmann-Hollweg, realizado por Hans Jarausch, *The Enigmatic Chancellor*, Princeton University Press, Princeton, 1972; John Langdon, *July 1914: The Long Debate, 1918-1990*, Berg, Nueva York, 1991, pp. 109-129; Karl-Dietrich Erdmann, «Zur Beurteilung Bethmann-Hollweg», en *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht*, 15, 1964, pp. 525-540; Paul Gottfried, «History or Hysteria», *Alternative* 8, n.° 4 (julio de 1975), pp. 16-18, y Niall Ferguson, *The Pity of War*, Penguin, Londres, 1998, pp. 106-108. La tendencia existente entre los fischeristas de poner el énfasis en la culpabilidad de la Alemania imperial por la guerra e ignorar las conductas temerarias del otro bando en julio de 1914 plantea inevitables cuestiones metodológicas. Con relación a lo que fue una única respuesta colérica por parte del gabinete británico, en especial la de Churchill, a la situación continental después del asesinato del archiduque austriaco el 28 de junio, véase John Charmley, *Churchill: The End of Glory*, Brace, Londres, 1993, pp. 95-115; M. Brock's «Britain Enters the War», en R. J. W. Evans y H. Pogge von Strandmann, *The Coming of the First World War*, Oxford University Press, Oxford 1998, pp. 145-178, y Hunt Tooley, *The Western Front*, Palgrave-Macmillan, Hampshire, 2003, pp. 1-40.

alemana en el contexto internacional. Pero, evidentemente, lo que Fischer no hace es reproducir la comprensión marxista estándar de la Primera Guerra Mundial como una lucha entre países capitalistas competidores que eventualmente resultó desbordada y desembocó en un conflicto generalizado. Subraya más bien las consecuencias desastrosas de las ilusiones nacionalistas exclusivas de Alemania que, como señala, dieron origen en 1914 a una guerra europea que era deseada (por Alemania) y que implícitamente derivaron en la posterior ideología del nazismo. Si bien el hecho de instalar en los alemanes una obsesión por los males reales e imaginarios de su historia podría haber beneficiado a los soviéticos durante la Guerra Fría, los fischeristas no eran ni marxistas teóricos ni deterministas económicos. Ellos hacían remontar las actitudes nazis hacia épocas más tempranas, y desacreditaban tanto a la generación de sus abuelos como a la de sus padres «nazis».

Pero fuera de Alemania esta empresa no involucraba exclusivamente a los izquierdistas. La teutonofobia alemana que se puso de manifiesto en los años sesenta, y que en Alemania condujo a Habermas y a la izquierda posmarxista, también tuvo su resonancia entre los conservadores británicos y los neoconservadores americanos. Paul Johnson, Donald Kagan, Liah Greenfeld y otros historiadores que no podrían ser identificados con ningún sector oficial de la izquierda, han defendido enérgicamente la interpretación fischerista del Imperio alemán y de la Primera Guerra Mundial.[217] Los

217 Véase Paul Johnson, *Modern Times: The World from the Twenties to the Eighties*, Harper and Row, Nueva York, 1983, especialmente pp. 106-108. Sobre bases que están lejos de ser probadas, el conservador atlantista Johnson piensa que «el tema de la culpa alemana por la guerra [en 1914] no deja lugar a dudas», p. 106. En *On the Origin of War and the Preservatoin of Peace*, Doubleday, Nueva York, 1995, especialmente en las páginas 169-173, Donald Kagan, un abogado neoconservador e historiador de la Guerra del Peloponeso, presenta también la tesis de Fischer como evidente por sí misma, pero no toma en consideración todos los argumentos acumulados en su contra. Véase asimismo el minucioso estudio teutonofóbico de Liah Greenfeld, *Nationalism: Five Roads to Modernity*, Harvard University Press, Cambridge, 1992. Un buen tema para un libro sería la constante teutonofobia que sigue campeando entre los intelectuales políticos angloamerica-

teutonofóbicos alemanes, que se explayan acerca de los males del pasado pre-nazi de su país, se ganan la aprobación de quienes identifican a los alemanes con su enemigo histórico preferido. No existe ninguna conexión entre esta posición antinacional, ni en Alemania ni fuera de ella, con ninguna tradición marxista, ni tampoco con la socialdemocracia alemana de posguerra, que no destacó este sentimiento antialemán en mayor medida que su oposición de centroderecha.[218]

Podría permitírseme aquí mencionar mi propia experiencia como joven crítico de la tesis de Fischer, ya que como tal he sido objeto de la ira de los neoconservadores americanos. Este grupo de comprometidos teutonofóbicos y críticos moderados del Estado de bienestar americano me ha acosado profesionalmente durante décadas: puesto que soy descendiente de judíos austriacos refugiados del nazismo, pensaron que yo debería seguir estando contra los alemanes a causa de lo sucedido durante el Tercer Reich. Pero en este caso, mi tarea no consistía en defender a los nazis, tarea opuesta a la de subrayar la culpabilidad compartida por todos los beligerantes respecto de la Primera Guerra Mundial. La oposición al enfoque oficial del tema no se ha basado tanto en una nueva evidencia documental como en una renaciente teutonofobia.

Pero el continuado éxito de la tesis de Fischer da cuenta de un proceso que trasciende a los alemanes o a cualquier tipo de ansiedad selectiva acerca del genocidio, y que evidentemente excluye los crímenes masivos cometidos por la izquierda. Esto refleja, hasta cierto punto, el debilitamiento de los restos de la sociedad burguesa a ambos lados del Atlántico. Esta tendencia puede remontarse a la decadencia generalizada de las lealtades euroamericanas, y al rechazo de las identidades culturales tradicionales a favor de los valores globales y multiculturales. Este proceso ha afectado a los alemanes de un modo más profundo que a los americanos, a causa de la despiadada reactivación de las cargas de su historia. Esta «superación del pasado alemán», siendo sólo un subgénero de las demandas instaladas en todas las sociedades occidentales cristianas para despojarse de sus legados pre-posmodernos, ha tenido como resultado la multiplicación de ciertos efectos psicológicos. Estos efectos pueden detectarse claramente en la alergia alemana a los compromisos militares, especialmente contra adversarios del Tercer Mundo, y en la notoria impaciencia del canciller Gerhard Schröder por unirse a la celebración del desembarco en el Día D, que tuvo como resultado la muerte de decenas de miles de soldados alemanes.[219] No es ilógico relacionar el actual autodesprecio alemán y la receptividad de su decreciente población a las tendencias posmarxistas, con la situación que la ocupación de posguerra contribuyó a instalar. Así como Jacob Burckhardt proclamó el Renacimiento italiano como el «primer hijo nacido de la Europa moderna», la Alemania de posguerra, después de algunas vacilaciones, dio origen, teniendo como partera a América, a una sociedad izquierdista posmarxista. A la actual generación de alemanes le ha sido concedido el aciago experimento de promover y de vivir en esa realidad.

---

nos. Lo que comenzara siendo una fijación izquierdista se ha desplazado, bajo la guía de los neoconservadores, hacia el campo de la derecha.

218 Con respecto a la ruptura de los fischeristas con la izquierda patriótica, véase Harmut Pogge von Strandsmann, «Warum die Deutschen den Krieg wollten», en *Die Zeit*, 11 de marzo de 1988.

219 Véase el resumen de la presentación de Schröder en las ceremonias del Día D en el *New York Times* del 7 de junio de 2004.

5

La izquierda posmarxista como religión política

El despotismo suave

Los estudios realizados sobre *Las religiones políticas* (1938), investigación seminal de Eric Voegelin acerca de los vínculos entre la política y la cosmología, deben de ocupar actualmente unas cuantas estanterías. Pero nuestra intención no es la de sentar nuevas bases interpretativas, sino la de aplicar un concepto fructífero a la investigación en curso. La izquierda posmarxista representa (con algunas salvedades realizadas en el primer capítulo) una religión política diferenciada. Por lo tanto, debería entenderse como un supuesto sucesor de un sistema de creencias tradicional, parasitario de los símbolos judeocristianos pero equipado con sus propios mitos transformacionales y su visión del fin de la historia. Sea cual sea el grado en que esta izquierda manifieste también ciertos rasgos de un mito «gnóstico», correspondería rastrear su origen en alguna antigua civilización del Oriente Próximo. Voegelin y el académico judío alemán Jacob Taubes han centrado su análisis en la relación entre las antiguas herejías cristianas y las culturas políticas modernas.[220]

En este capítulo se van a explorar estos paralelismos, pero solamente en la medida en que sean pertinentes. El punto central se re-

---

220 Eric Voegelin, *Die politischen Religionen*, Springer Verlag, Viena, 1938; Eric Voegelin, *The New Science of Politics*, University of Chicago Press, Chicago, 1952 (*La nueva ciencia de la política*, Katz, Buenos Aires-Madrid, 1996); Jakob Taubes, *Gnosis und Politik*, Ferdinand Schöning/Fink Verlag, Munich, 1984, pp. 230-248.

fiere a la correspondencia entre la religión redentora y un particular proyecto contemporáneo que apunta a la cambiante naturaleza humana en su camino de preparación hacia una Historia perfeccionada. Aquí debería reiterarse una salvedad señalada en el primer capítulo. Voegelin y Taubes desarrollaron sus modelos de religión política con un ojo puesto en las férreas tiranías de la Alemania nazi y de la Rusia de Stalin. Pero lo que se analiza en este capítulo es una forma menos desagradable de la opresión, cercana a lo que Tocqueville denominó *le doux despotisme*. Se trata de una gestión política que tarde o temprano se acerca al control total, pero cada vez con menor necesidad de recurrir a la fuerza física. Tanto en este aspecto como en su liderazgo anónimo, se diferencia de los monstruos totalitarios de los años treinta y cuarenta, que dieron lugar a lo que el historiador alemán Ernst Nolte ha caracterizado como la «guerra civil europea»[221]. Si bien la interpretación que hace Nolte de esta guerra sigue abierta a discusión, tiene razón respecto de sus efectos en la vida política europea. Los choques traumáticos generados por las brutales religiones políticas del pasado todavía siguen proyectando su sombra.

Una deidad comunista persistente

La apelación a un dios comunista sigue siendo un punto de referencia crítico para poder aportar explicaciones sobre la actual izquierda parlamentaria europea. Algunas ilustraciones de los primeros capítulos podrían ser de utilidad para demostrar este hecho. Las coaliciones entre socialistas y comunistas franceses e italianos se quejan constantemente de los «residuos fascistas», pero al mismo tiempo

221 Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Flammarion, París, 1981, pp. 385-388. (*La democracia en América*, Alianza, Madrid, varias ediciones; Ernst Nolte, *Der europäische Bürgerkrieg, op. cit.*; Ernst Nolte, *Lehrstücke oder Tragödie: Beiträge zur Interpretation der Geschichte*, Böhlau Verlag, Colonia, 1993).

demandan una amnesia colectiva para la historia criminal del marxismo-leninismo. Además, la prensa socialista y comunista de Francia recibió el trabajo de Solzhenitsyn sobre los campos de trabajo soviéticos de los años 1970 como una histérica diatriba anticomunista. La traducción francesa de su *Archipiélago Gulag* ha suscitado los ataques de todo el periodismo de izquierda, incluida la publicación oficial socialista *L'Unité*, a su autor, por sus supuestos intentos de distraer la atención del imperialismo americano en Latinoamérica, hacia sus vergonzosas comparaciones entre el comunismo y el fascismo y hacia su incitación a la guerra fría, de la cual se responsabilizaba a los americanos.[222] En 1997, el primer ministro francés Lionel Jospin, en respuesta a una interpelación de los partidos de la oposición en la asamblea francesa, rehusó a reconocer las atrocidades soviéticas bajo el gobierno de Stalin, y elogió en forma generalizada a los comunistas por ser valientes luchadores en la cruzada compartida contra el fascismo.[223]

En aquel momento, la atención recaía en el trabajo recién publicado de Stéphane Courtois, *El libro negro del comunismo*, que detallaba los alcances de los crímenes masivos del comunismo desde la Revolución Rusa. Jospin dio la impresión de ser absolutamente indiferente a un holocausto de carácter totalitario, después de haber participado en el patrocinio de la legislación de 1990 que declaraba ofensa criminal la negación de la información recibida sobre los crímenes del nazismo. Jospin podía estar manifestando su adhesión a la intelectualidad parisina agrupada en torno a *Le Monde*, que montó en cólera cuando Stéphane Courtois publicó *El libro negro*, donde afirmaba que en el siglo XX los comunistas habían asesinado a 100 millones de víctimas, lo cual daba cuenta de una brutalidad que por su magnitud era muy superior a la de Hitler y sus colaboradores. Jean-Louis Margolin sostenía en *Le Monde*, quejoso, que comparar las fechorías comunistas con las de los nazis es negar el

222 Véase Jean Sévillia, *Le terrorisme intellectuel, op. cit.*, pp. 99-121, y André Glucksman, *La cuisinière et le mangeur d'hommes*, Seuil, París, 1975.

223 *Le Monde*, 14 de noviembre de 1997.

hecho de que «el comunismo busca liberar a la humanidad, mientras que el nazismo es una doctrina racista que relega a la mayor parte de la humanidad a las sombras». O como lo expresa otro periodista de París, Roland Leroy, «en el centro del comunismo está el amor por la humanidad, y en el centro del nazismo está el odio por la raza humana»[224].

Del mismo modo, en la Alemania de la década de los ochenta, socialdemócratas prominentes y varios literatos, incluidos Gunter Grass y Jürgen Habermas, trabajaron horas extra en la defensa del régimen comunista de Alemania oriental. Sea porque constituía un merecido castigo a los alemanes por las cargas heredadas de su conducta pasada, sea porque era un digno experimento de humanismo socialista, la izquierda alemana occidental pasó a estar obsesionada con el gobierno de Alemania oriental. Las administraciones provinciales socialdemócratas interfirieron las radios que trasmitían las protestas en Alemania oriental, incluyendo las de los socialdemócratas de ese país; en 1991, las autoproclamadas voces de la conciencia alemana se opusieron a la unificación de los alemanes del Este con la sociedad «capitalista» de Alemania occidental. En cierto modo, se pensaba que los alemanes del Este habían roto decididamente con el pasado «autoritario» germano en virtud de identificarse a sí mismos como marxistas-leninistas y a sus enemigos como «fascistas». Resulta aún más notable la opinión habitual entre los intelectuales alemanes de que su economía, sometida a fuertes gravámenes y a dificultosas regulaciones, es una evidencia de los males del mercado libre no socialista. Es llamativo que en un país donde la censura federal y provincial, y los investigadores del gobierno operan contra quienes hacen declaraciones «extremistas», casi siempre procedentes de la derecha, los intelectuales y los periodistas crean que el fascismo campa a sus anchas. Los alemanes del Este, gracias a su filiación comunista, tenían un gobierno que supuestamente se había

224 Ibíd., 31 de octubre de 1997, 8; Roland Leroy, «Bouillon de culture», *Le Journal du Dimanche*, 2 de noviembre de 1997, pp. 1-2.

dedicado en mayor medida a la tarea de la «superación del pasado» (*Vergangenheitsbewältigung*).[225]

Una época posmarxista

Estas observaciones no prueban, ni intentan hacerlo, que la actual izquierda europea continúe siendo marxista. Retomando el razonamiento del primer capítulo, señalemos que, con excepción de algunas peculiaridades de carácter instintivo, tales como la defensa de las dictaduras comunistas por considerarlas experiencias de aprendizaje humanitario, la censura de quienes llaman la atención sobre las atrocidades comunistas, la descripción de la oposición como «fascista» y necesitada de una resocialización, la izquierda europea se ha transformado en posmarxista. Es socialista solamente en forma residual, y por lo general no está a favor de la nacionalización de las fuerzas productivas ni de la confiscación de la riqueza. Lo que constituye la identidad actual de la izquierda europea es, al menos en parte, su justificación de una economía de cuasi-mercado. De acuerdo con Jacques Delors, socialista francés y arquitecto de la Unión Europea, y con Giorgio Napolitano, funcionario comunista italiano y fundador del partido poscomunista de la izquierda italiana, una economía de mercado es hoy para los europeos tan deseable como ineludible. La misma ha abierto la puerta a la prosperidad material, a la vez que ha contribuido a destruir identidades nacionales que promueven la división. El comercio y los intercambios internacionales han llevado a las sociedades europeas hacia una fase posnacional, y han contribuido a liberar a las mujeres y a las minorías de las restricciones de un mundo antiguo

225 Estas preocupaciones acerca del fascismo residual en las dos sociedades cuestionadas son señaladas por Günter Müchter en «Die moralische Abrüstung der Linken und die Erblast DDR», en *Medien Dialog* 8, n.° 98: pp. 23-25; véase asimismo Paul Gottfried, *Multiculturalism*, *op. cit.*, pp. 17-38, y Jürgen Habermas, *Die Moderne*, *op. cit.*, pp. 75-86.

y burgués.[226] En vez de ser un pilar de ese mundo arcaico, un capitalismo ahora domesticado ha pasado a ser la criada del multiculturalismo.

Hans-Olaf Henkel, presidente de la Asociación Federal de la Industria Alemana y profesor de ciencias industriales en la Universidad de Mannheim, ha expresado el mismo argumento con idéntica convicción. Según lo manifiesta Henkel en su libro *Die Macht der Freiheit* [El poder de la libertad], el comercio internacional ha acelerado dos tendencias positivas: el movimiento de las poblaciones más allá de las fronteras nacionales y una cultura crecientemente pluralista dentro de las sociedades europeas. Ambas son intrepretadas como signos del «poder de la libertad», al cual Henkel manifiesta haber dedicado su vida como partidario del desarrollo corporativo, como ejecutivo de la IBM y finalmente como académico.[227] Esta posición ha causado malestar al izquierdista comunitario francés Pierre-André Taguieff, quien recientemente ha publicado un texto contra los peligros del *movimientismo*, que acepta que las relaciones humanas se encuentren determinadas por las transacciones económicas y por las corporaciones multinacionales.[228] Pero Taguieff no ofrece un sistema de producción alternativo, ni tampoco apela a un retorno a las tradicionales identidades nacionales o étnicas, por las cuales pudiera haberse sentido personalmente amenazado por ser un judío francés de izquierdas en la antigua Europa cristiana. En

226 Véanse las observaciones de Jacques Delors en *Le Monde* del 4 de octubre de 2003, y Giorgio Napolitano, *Europa, America dopo l'89, op. cit.* Puede verse un ensayo que dificulta la comprensión de este punto de convergencia económica general y que exagera el predominio del radicalismo económico en la actual izquierda europea en «La droite cherche à séduire les milieux intellectuels», en *Le Monde: Les dossiers et documents*, abril de 2004.

227 Hans-Olaf Henkel, *Die Macht der Freigeit*, Econ-Ullstein, Schaffhausen, 2002; véase asimismo Lorenz Jäger, epílogo de Hans-Hermann Hoppe, *Demokratie: Der Gott, der keiner war*, Manuscriptum Verlagsbuchhandlung, Leipzig, 2003, pp. 541-547. Jäger y Hoppe hacen comentarios sarcásticos sobre la visión «globalista democrática» de Henkel, pero a la vez no rechazan la economía de mercado.

228 Pierre-André Taguieff, *Résister au bougisme: Démocratie forte contre la mondialisation techno-marchande*, Mille et Une Nuits, París, 2001, pp. 75-77; véase asimismo Pierre-André Taguieff, *L'effacement de l'avenir*, Galilée, París, 2000, pp. 33-37.

cualquier caso, es muy difícil encontrar algún elemento significativo del marxismo-leninismo económico en los trabajos de reciente publicación, en su mayoría europeos, que apuntan contra la globalización capitalista corporativa. Si reparamos en que Antonio Negri y Emmanuel Todd nos dicen que el imperialismo económico americano está llegando a su fin, en que Jürgen Habermas lamenta el hecho de que los capitalistas euroamericanos hayan distorsionado la comunicación democrática, o en que Taguieff apela al ideal de las comunidades socialistas autogestionadas, se echan en falta los magníficos y habituales esquemas marxistas del cambio estructural. Ya no nos encontramos con las inflexibles demandas de propiedad estatal de los medios de producción o de expropiación a la clase capitalista. En la actualidad, la desintegración en Francia y en Italia de una clase obrera diferenciada y la erosión producida en el electorado predominantemente obrero de esos países han surtido sus efectos en la izquierda europea.

La principal razón de estos cambios en la izquierda no es la que propone el profesor de historia de la Universidad de Turín, Bruno Bongiovanni, en su libro *La caduta dei comunismi* [La caída de los comunismos], donde explica que la caída del imperio soviético inició una reacción en cadena que condujo a la desintegración de la ideología comunista y de sus partidos en toda Europa.[229] En el *quindicennio* examinado por Bongiovanni, desde la caída de Saigón frente a los ejércitos de Ho Chi Minh en 1975 hasta el derrumbe del sistema comunista del Este europeo hacia 1990, se habían producido múltiples cambios sociales en Europa central y occidental que habrían llevado a la irreversible transformación de la izquierda. El poder electoral en Francia e Italia se desplazaría de los comunistas a los socialistas, y el anticuado marxismo económico leal a los soviéticos iba a ser reemplazado por un radicalismo centrado en el estilo de vida, y en última instancia por el multiculturalismo. El término «marxismo cultural» utilizado para describir este proceso sólo tiene

229 Bruno Bongiovanni, *La caduta dei comunismi*, Garzanti Editore, Milán, 1995, pp. 1-39.

un valor limitado. Esto hace que la transformación en marcha se asemeje a la Escuela de Frankfurt o a la forma en que Theodor Adorno, Herbert Marcuse y otros de su misma orientación han concebido su misión cultural. Pero la promoción de formaciones familiares antiburguesas o de expresiones sexuales sin restricciones tiene poco o nada que ver con el materialismo dialéctico o con la reestructuración económica de la sociedad burguesa.[230] Es aún más problemática la identificación de la actual izquierda como marxista a la vista de su pérdida de interés por la economía social planificada. Habida cuenta de que la izquierda posmarxista es, por cierto, partidaria de los impuestos progresivos sobre los ingresos, de la ampliación de los estados de bienestar y de los sistemas educativos estatales, no difiere sustancialmente en ninguno de estos aspectos de los partidos de centroderecha de Estados Unidos o de Europa.

En realidad, esta visión económico-social izquierdista se superpone no sólo con la de la Unión Federal de Industriales Alemanes y la de su presidente, sino también con la del mundo tal como es concebido por los neoconservadores americanos. La promesa de la era actual para la izquierda europea se aproxima a la visión articulada por Francis Fukuyama en su famoso ensayo «El fin de la Historia» publicado en el *National Interest*. Una «democracia progresista» como ruptura de las fronteras nacionales y de la conciencia nacional, gobiernos responsables de su pueblo, comercio internacional y derechos humanos, señala Fukuyama, constituyen el camino hacia el futuro, después de que la última ideología antidemocrática del siglo XX haya fracasado en su intento de dominar al mundo.[231] Si bien no está comprometida con el anticomunismo del Estado de bienestar de los neoconservadores americanos, y es mucho menos

230 Lucio Colletti se ha caracterizado por un abordaje crítico de Georg Lukacs y de la Escuela de Frankfurt, mientras, a la vez, este tardío defensor de la centroderechista Casa Libertà todavía se refiere a sí mismo como un *marxista irreducibile*. Véase su antología de dos volúmenes, *Il Marxismo e Hegel*, y Paul Gottfried, «Marx contra Hegel», *op. cit*.

231 Véase Francis Fukuyama, «End of History?», pp. 3-6, y Fukuyama, *End of History and the Last Man*, *op.cit*.

entusiasta respecto de su esquema de la misión imperial americana para expandir los «valores democráticos», la izquierda europea acepta la misma concepción esencial, o sea, una forma modificada de capitalismo como puntal de una nueva sociedad global que incluya el afianzamiento de las mujeres, el apoyo a generosas políticas de inmigración y el movimiento hacia identidades políticas transnacionales. El periodista neoconservador americano Ben Wattenberg explica que su «nacionalismo americano» consiste en el deseo de hacer llegar los derechos humanos y la democracia secular al mundo entero; y la izquierda europea tiene muy pocas objeciones que hacerle, excepto en lo concerniente a la aplicación del poder americano para la prosecución del objetivo planteado por Wattenberg. Una humanidad más homogeneizada que se desplaza a través de fronteras abiertas sería igualmente aceptable tanto para los neoconservadores americanos como para la mayor parte de los intelectuales europeos de izquierdas, por mucho que puedan discrepar sobre la actual política de Estados Unidos en Oriente Medio.[232]

El prominente autor y periodista neoconservador americano Stephen Schwartz ha declarado en la *National Review* que quienes luchan por una democracia global deberían considerar a Leon Trotsky como un digno precursor. En la lucha contra los islamistas «fascistas» que eligen la vía del terror y que expresan sentimientos antijudíos, para Schwartz, el internacionalista antiestalinista Trotsky debería ser venerado por su propio bando. No es de extrañar que John Laughland, un crítico inglés del imperialismo americano, se burle de que este «marxismo sin Stalin» impregne a la derecha del sistema americano. Laughland sostiene que una cierta dosis de «capitalismo de Estado de bienestar» sigue siendo un precio menor a pagar por quienes tratan de crear un orden mundial desnacionalizado. El teórico político sueco Claes G. Ryn replica a Laughland señalando en su obra *America the Virtuous* [*América la Virtuosa*] lo siguiente: «Entre quienes en el Occidente actual son apasionados defensores del

232 Ben Wattenberg, «Even the Left Can Learn», distribuido en el *New York Post*, 30 de abril de 1999, p. 37 y *First Universal Nation*, *op. cit*.

capitalismo y quieren introducirlo en todo el mundo, hay muchos antiguos marxistas. El salto desde ser un marxista a ser un misionero del capitalismo puede ser menos drástico de lo que habitualmente se piensa». Además, con respecto a los neoconservadores americanos, Ryn afirma: «Una persona puede defender al capitalismo, no tanto porque rechace tajantemente la visión de Marx de una nueva sociedad, como porque considera que la revolución proletaria y la organización socialista de la producción son callejones sin salida para la construcción de una sociedad básicamente igualitaria. Una persona puede preferir el capitalismo porque el hecho de dejar que el mercado haga su trabajo es la mejor manera de desarraigar las creencias anticuadas y las estructuras sociopolíticas vinculadas a estas últimas»[233].

La segunda realidad

A pesar de las coincidencias entre ambos, lo que diferencia a la izquierda europea de los defensores del imperio americano son dos características interrelacionadas: la intensidad de las distinciones amigo-enemigo y la invocación de lo que Voegelin llama, adaptando el concepto del novelista austriaco Heimito von Doderer (1896-1966), la «segunda realidad». La segunda característica, tomada de von Doderer y basada en una «visión del mundo» marcada por un *Apperzeptionsverweigerung*, «un rechazo sistemático a percibir la realidad», a causa de una búsqueda de trascendencia a través de una «convicción política», moldea a la primera.[234] Lo que Voegelin considera sintomá-

233 Stephen Schwartz, «Trotskycons?», en *National Review Online*, 11 de julio de 2003, *www.nationalreview.com*; John Laughland, «An Invisible Government», 26 de enero de 2004, *www.sandersresearch.com/Sanders/News/Manager/ShowNewsGen.aspx*; Claes G. Ryn, *America the Virtuous: The Crisis of Democracy and the Quest for Empire*, Transaction Publishers, New Brunswick, 2003, p. 148.

234 Véase Eric Voegelin, *Hitler and the Germans*, University of Missouri Press, Columbia, 1999, p. 255, y Heimito von Doderer, *Die Merowinger und die totale Familie*, Deutscher Taschenbuch Verlag, Munich, 1981.

tico de la «segunda realidad», o sea, el enfocar las cosas «a través de una especie de hendidura en un acorazado por donde se captan solamente las facetas arbitrarias de la realidad», ha hecho que se exagerara la malevolencia de cualquier sospechoso de defender opiniones ideológicamente incompatibles. Quienes son capaces de rechazar un programa para las mejoras humanas no forman parte de una oposición respetable. Para la izquierda posmarxista se trata de «extremistas de derecha» y «fascistas», o cuanto menos *fascistizantes*, que han olvidado las lecciones de Auschwitz y que planean tratar a las minorías del Tercer Mundo, a los homosexuales y transexuales, del mismo modo en que lo hizo Hitler con el pueblo judío europeo.

La agenda de la izquierda europea se ha modificado, el rencor descargado sobre quienes se oponen a sus intereses no lo ha hecho en la misma medida. Si bien esta izquierda lucha por permitir la inmigración sin restricciones desde el Tercer Mundo hacia Europa, el matrimonio homosexual, la disminución de la edad legal para ejercer la prostitución homosexual masculina y la construcción de mezquitas con los impuestos de los contribuyentes europeos, se mantiene implacablemente hostil hacia quienes piensan de manera diferente, y sitúan los orígenes de esta desviación en las simpatías fascistas. Los críticos de esta tendencia estilística, como Alain Finkielkraut y Jean Sévillia, han señalado la «repulsión biológica», en consonancia con las descripciones de Hitler sobre los judíos, que actualmente caracteriza al periodismo francés. La izquierda periodística y literaria aplica en forma rutinaria esta terminología seudobiológica y visceral a quienes discrepan con su recomendado punto de vista. De acuerdo con Finkielkraut, cuyos familiares fueron refugiados del nazismo, en una detenida lectura de las publicaciones *Le Monde* y *Libération* no pueden dejar de recordarse los excesos retóricos del Tercer Reich. Él señala en *Le Figaro-Magazine* que una «visión maniquea» antifascista «conduce a un dualismo moral simplista y no a una comprensión política del mundo». El análisis ha sido sustituido por la instalación de un «vocabulario médico biológico de la extirpación»[235].

235 *Le Figaro-Magazine*, 10 de abril de 1998.

También cabe señalar el retorno a un estilo imprecatorio característico de la prensa comunista de posguerra. Así, cuando el desertor soviético Victor Kravchenko publicó en 1946 *I Chose Freedom* [Yo elegí la libertad], una autobiografía que muestra en detalle el salvajismo del régimen de Stalin, no solamente el periódico comunista francés *L'Humanité*, sino también el genéricamente izquierdista *Lettres Françaises* denunciaron a Kravchenko como agente nazi sin poseer ninguna evidencia. De modo todavía más inverosímil, la misma difamación fue expresada contra Margarete Buber-Neumann, hija del teólogo judío Martin Buber, quien había sobrevivido milagrosamente después de su reclusión en campos de trabajo soviéticos y nazis durante la guerra. Después de haber escapado de Alemania con su marido comunista para llegar a la Rusia soviética, los Neumann fueron arrestados en forma casi inmediata por la policía secreta soviética. Frau Neumann fue enviada en primer lugar a Siberia, pero luego regresó a Alemania y fue internada en Ravensbruck, de acuerdo con el pacto nazi-soviético de 1939. Publicó unas controvertidas memorias sobre sus experiencias durante la guerra, que fueron dadas a conocer en Francia en 1949 y que ofendieron profundamente a los comunistas franceses y a sus adeptos. Sus desagradables referencias a los campos de trabajo soviéticos, de los que se suponía que eran instituciones educativas, dieron pie a que los fieles comunistas pensaran que la autora estaba al servicio de la propaganda nazi.[236]

Pero hacia los años setenta, esas acusaciones surrealistas dieron origen a que la izquierda europea acusara a los críticos del comunismo de estar agravando la Guerra Fría. A esas alturas, la mención de los defectos soviéticos solamente conduciría a aumentar la beligerancia americana en la continuación de esa lucha; esto, a su vez, iba a forzar a los gobiernos del Pacto de Varsovia a incrementar su armamento como reacción contra las manifestaciones guerreras de

236 Jean Sévillia, *Le terrorisme intellectuel*, *op. cit.*, pp. 24-33; John Margoline, *La condition inhumaine*, Calmann-Lévy, París, 1949; Alain Besançon, *Une génération*, Juillard, París, 1987.

Occidente. Los anticomunistas también eran culpables de sostener una asimetría moral, una acusación que Delors lanzó contra Jean-François Revel, el antiguo comunista, autor de *La tentación totalitaria*[237], que se había centrado en los crímenes comunistas al sacar a la luz el tema del colonialismo americano. Delors decía que no se debería ser demasiado severo en la descripción de las dificultades comunistas en su construcción de una sociedad socialista exenta de pobreza, en especial cuando sus críticos han sido indulgentes hacia un poder capitalista en expansión aliado con los militares de derecha.[238]

Después de la caída del imperio soviético, las señas de identidad de la izquierda europea se modificaron, acercándose a lo que habían sido hacia finales de los años cuarenta. Sin embargo, ni el poder ni los intereses soviéticos desempeñaron un papel relevante en este proceso. Asimismo, esto sucedió de un modo menos dramático en los socialistas que en los comunistas, esto es, dentro de los partidos que en los años cincuenta y sesenta estaban muy lejos de ser amigos de los soviéticos. Alain Besançon y François Furet observan que una deliberada «amnesia sobre el comunismo» y sus crímenes condujo a la izquierda europea a retornar a una demonología antifascista como forma de encubrir sus vergüenzas históricas.[239] En los años noventa, los periódicos y folletines de París probablemente hacían tanto hincapié en los crímenes nazis como en los colaboradores franceses reales o imaginarios, esforzándose por no mencionar a los muertos o encarcelados por el comunismo. Según Besançon, la amnesia procomunista acerca de los gulags ha alimentado una fijación periodística y política con Auschwitz que aún se mantiene en la actualidad. Un ejemplo de esta obsesión ha sido la discusión que se produjo en abril de 2000 en la Cámara de Diputados italiana, entre

237 Jean François Revel, *La tentación totalitaria*, Plaza y Janés, Barcelona, 1976

238 Jacques Delors, *Le Monde*, 16 de enero de 1976.

239 François Furet y Ernst Nolte, *Fascisme et communisme*, Plon, París, 1998 (*Fascismo y comunismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1999); Alain Besançon, *Le malheur du siècle*, Fayard, París, 1998.

el centroizquierda (que actualmente incluye a los comunistas) y el centroderecha, con relación al día de recuerdo de las víctimas italianas del Holocausto. Cuando la izquierda propuso esta solemne efemérides, en parte para llamar la atención sobre los presuntos crímenes de la derecha nacionalista italiana en su apoyo al antisemitismo fascista, la oposición replicó que apoyaría la idea si el día de recordación se extendía a la conmemoración de «todas las víctimas del totalitarismo». En ese momento, la izquierda italiana y su prensa expresaron su desagrado por el hecho de que la actual coalición gobernante no «superara su propio pasado» y persistiera en agitar la enconada cuestión de los crímenes comunistas cometidos en algún otro lugar[240].

Pero los crímenes no eran irrelevantes, puesto que el Partido Comunista Italiano había defendido obstinadamente la posición soviética durante los años de la posguerra, incluyendo la invasión soviética de Hungría en 1956 y la ocupación militar de Checoslovaquia en 1968. Siguiendo el repliegue del ejército alemán, los comunistas italianos, conjuntamente con otros partisanos de la izquierda, los Azionisti, estuvieron implicados en la matanza de decenas de miles de compatriotas colaboradores de los fascistas o de los alemanes, una situación que permitió a los comunistas llevar a cabo una venganza indiscriminada contra sus opositores políticos.[241] Además, es imposible ver cuál es la conexión entre la actual centroderecha italiana y el Estado títere del nazismo que en 1944 realizó la deportación del pueblo judío italiano a los campos de concentración. Quizás la conexión que, supuestamente, podemos inferir consiste en que quienes son lo bastante indiscretos como para señalar las masacres comunistas también podrían haber propiciado la solución final de Hitler.

240 *Il Mattino*, 17 de abril de 2000.

241 Silvio Bertoldi, «Roma liberata: Giustizia alla italiana», *Corriere della Sera*, 25 de noviembre de 1996, p. 19.

El bien contra el mal

Habiendo puntualizado la relación existente entre la obsesión retórica con los peligros fascistas y la supresión de todo tipo de memoria sobre los crímenes de Stalin o de la izquierda, podría ser pertinente abordar otra causa menos obvia del antifascismo en la época actual. Según Furet, esta posición aporta «el criterio esencial que nos permitirá distinguir el Bien del Mal». Por consiguiente, para la izquierda europea no resulta muy relevante si los nazis y los comunistas han actuado de un modo similar o diferente. Quienes han apoyado a los comunistas deberían ser elogiados por mostrar «buenas intenciones», mientras que podemos pensar que sus opositores habrían festejado el genocidio de Hitler. La izquierda poseería una pureza de intenciones que debe ser demostrada por medio del combate incesante contra lo impuro. Además, en la medida en que la impureza ideológica, tal como la entienden los intelectuales europeos de izquierdas (citados extensamente en mi libro *Multiculturalism and the Politics of Guilt*), está constantemente «al acecho» y ofrece «alimentos tentadores» a las personas vulnerables, resulta indispensable permanecer alerta frente a este peligro.[242]

Este intento por parte de los «justos» de proscribir las «disposiciones no democráticas» ha adquirido una forma institucional quizás extrema en Alemania, donde los tribunales, y las agencias federales y provinciales que declaran estar protegiendo la Constitución alemana, han castigado severamente la manifestación de opiniones inadmisibles. Según lo señalan Christian Graf von Krockow, Hans-Gerd Jaschke y otros comentaristas alemanes que difícilmente puedan ser asociados con la derecha, lo que ha sucedido es que la «hostilidad hacia la Constitución» (*Verfassungsfeindlichkeit*) ha sido interpretada como «traicionar una disposición» que está en consonancia con una democracia políticamente

242 Paul Gottfried, *Multiculturalism*, pp. 88-100; Bernard-Henri Lévy, *L'idéologie française*, Grasset, París, 1981, p. 263.

correcta.[243] En tanto que la Ley fundamental de Alemania occidental de 1949 propugnaba la intervención judicial contra las formaciones partidarias consideradas una amenaza al orden constitucional, y era algo reclamado por los ocupantes americanos de la Alemania de posguerra, esta opción ha sido utilizada recientemente para reconstruir la sociedad alemana. Lo que se ha declarado ilegal son las ideas que impiden continuar con una aún vigente «revolución para ponerse al día» (*eine nachholende Revolution*). La izquierda alemana está llevando a cabo una refundación de la República Federal a partir de la idea de que la democracia burguesa creada en 1949 no ha ido lo bastante lejos en la ruptura con el pasado nazi. Los tribunales alemanes y los protectores declarados de la democracia alemana, concebida como «una estructura teológica de significados», han trabajado para marginar a los inconformistas ideológicos y emocionales. Sostienen que la verdadera práctica democrática requiere la implementación de sus valores y sentimientos y la proscripción de los que compiten por cargos públicos y por puestos académicos controlados por el Estado y que son conocidos por su adhesión a posturas «no democráticas»[244].

En Alemania, esta campaña también se ha dirigido contra símbolos y canciones considerados una amenaza al pluralismo burocrático que aporta un «contenido moral» a la democracia alemana. Además de la parafernalia nazi, los símbolos monárquicos, paganos

243 Hans-Gerd Jaschke, *Streitbare Demokratie und inner Sicherheit*, Opladen, West-deutscher Verlag, 1991, pp. 66-82; Christian Graf von Krockow, «30 Jahre streitbare Demokratie: Zum Problem des Wertewandels», *Gegenwartskunde Sonderheft* (1979), pp. 5-12.

244 Véase Claus Nordbruch, *Der Verfassungsschutz: Organisation-Spitzel-Skandale* (Tübingen: Hohenrain, 1991). La completa exposición de Nordbruch sobre la vigilancia gubernamental en Alemania para desenmascarar «los peligros para el orden constitucional», y sobre los usos insensibles que hicieron los partisanos de esta «disposición fisgona» (*Gesinnungsschnüffelei*), no parece garantizar la observación de que esta vigilancia pudiera haberse establecido para actuar contra amenazas reales para el gobierno alemán. No sorprende el hecho de que el objeto de esa investigación fuera «desenmascarar» a Nordbruch como «extremista» después de que él realizara un informe sobre sus actividades.

o demasiado exóticos, fueron objeto de censura federal y provincial. Este invierno, la policía alemana ha arrestado a gente que cantaba el *Deutschland Lied*, dado que se consideraba que las palabras del himno alemán podían evocar sentimientos nacionalistas, e incluso fascistas. En la serie de televisión *South Park* se ha incluido recientemente una broma que puede considerarse profética: los protagonistas son enviados a un campo de concentración alemán diseñado para incentivar el multiculturalismo. No es posible imaginar otro país donde la «religión política» haya tenido tanto éxito desde su primera «revolución actualizadora» de los años 1930.

Si bien estos intentos de control de las ideas dividen al mundo occidental entre los depravados y los «portadores blandos» o «blanqueados», en esta mitología gnóstica también pueden hallarse algunos tipos intermedios que siguen siendo objetivo de la tarea de persuasión. Los que están a la espera de la salvación no son los depravados fascistas ni los que se encuentran al nivel de quienes ya lo han logrado, los *phosphoroi* y los *katharismenoi*, sino que están vinculados a un mundo en el que todavía existe lo que Habermas denomina un «déficit democrático». Se trata de un mundo que requiere los ministerios de quienes han emergido a la luz, y que intentan trasmitir su revelación a los demás. Por ejemplo, los demócratas deficientes no pueden establecer una verdadera conversación con otros que piensan diferente, sino que necesitan expertos en conversación que fijen las normas de sus intercambios verbales. El jurista socialdemócrata Volker Hauff afirma que sus compatriotas padecen una «carencia de sustancia democrática» porque «todavía continúan operando en nuestra historia, de manera encubierta, los vestigios no superados [del pasado antidemocrático], en tanto que las continuidades de la historia alemana siguen estando presentes en forma oculta». En virtud de esta situación, parecería una irresponsabilidad dejar las comunicaciones y la política en manos burguesas, donde podrían ser objeto de una contaminación fascista o antidemocrática.[245]

245 Volker Hauff, *Sprachlose Politik*, Fischer Verlag, Frankfurt en Main, 1979, p. 25.

La persistencia de continuidades contaminadas en el subconsciente europeo, que lo hacen resistente a una identidad multicultural, va a requerir posteriormente la prohibición de las ideas y del arte que remiten, aun a distancia, al agente contaminador fascista. De este modo, no basta con que los progresistas europeos castiguen a los que han sido hallados culpables de la «negación nazi del Holocausto» o a quienes distribuyen sus textos. Es igualmente importante perseguir a quienes se dice que distraen la atención de este problema mimando a las víctimas soviéticas o lamentando los bombardeos aliados durante la Segunda Guerra Mundial contra civiles alemanes y centroeuropeos. Tanto la prensa nacional francesa como la *Verfassungsschtzmänner* alemana (funcionarios a cargo de la investigación de las amenazas «extremistas» contra la democracia alemana) han considerado que esas actitudes están relacionadas con actos explícitos de negación del Holocausto, y los gobiernos europeos tienen claramente fichados a quienes los difunden.

El 28 de febrero de 2004 se abrió en Colonia la exposición «La derecha hacia y desde el centro» en lo que habían sido las oficinas centrales de la Gestapo. Esta exposición, ampliamente publicitada, fue organizada para que los visitantes estuvieran atentos al «extremismo de derecha», tanto del pasado como de la actualidad. Los líderes nazis figuran entre los extremistas de derecha, pero la exposición, organizada por alemanes «antifascistas» y financiada por los principales partidos políticos, también situaba a la Unión Democratacristiana y Socialcristiana como incitadora al fascismo.[246] Ello se fundamentaba en el intento de la Unión, en 2003, de imponer exigencias más rigurosas para los «demandantes de asilo» que querían establecerse en Alemania. Independientemente de las ventajas que pudiera tener esta posición para los supuestos demandantes de asilo, resulta difícil entender su relación con las ac-

246 *Junge Freiheit*, 9 de abril de 2004; véase asimismo el sitio web del grupo antifascista organizador, *www.rechstsum.de*. Esta exposición, que fue titulada «Ausstellung rechts und ab durch die Mitte», se basaba en la idea de que la derecha alemana se desplazaba hacia el centro, e incluso hacia la izquierda convencional.

ciones llevadas a cabo por la Gestapo sesenta años antes en el mismo lugar.

Otra manifestación del mal «fascista», que ofrecía un escollo para los débiles, se puso al descubierto cuando en el año 2000 *Le Monde* disuadió al gobierno francés de trasladar los restos del compositor Hector Berlioz al Panteón. A pesar de sus aportes a la música romántica y de haber compuesto una de las más brillantes sinfonías del siglo XIX, según *Le Monde* el nuevo entierro de Berlioz junto a otros genios creativos franceses sería «dar una nota falsa»[247]. Supuestamente, su obra plantea algunas preguntas relativas al compromiso de Berlioz con los valores republicanos (Berlioz era monárquico) y con la diversidad. Durante el verano anterior, tanto la prensa francesa como la alemana habían solicitado que la *Sommerfestspiel* de Salzburgo cancelara la interpretación de su ópera *Las troyanas*, que celebraba la antigüedad romana tal como es retratada en la epopeya de Virgilio *La Eneida*. Se suponía que esta controvertida producción artística brindaría apoyo y aceptación a los fascistas latinos, una posibilidad que debe tenerse en cuenta en función del éxito obtenido por Mussolini en la década de 1920. En la prensa oficial europea y americana aparecen con frecuencia admoniciones similares sobre cualquier cosa que apele a la política de la nostalgia. A menos que pueda ser controlada, esta adhesión al pasado podría alejarse del patrón multicultural y recaer en lo que el periodista francés Bernard-Henri Lévy ha denominado los perniciosos «recintos de la ideología nacionalista»[248].

Quienes están seguros de la pureza de sus intenciones comprenden también la maldad predominante en su identidad euroamericana o alemana. Así, ésta debe ser despreciada e incluso extirpada de las relaciones humanas, en un proceso de transición hacia una sociedad global que va a «enriquecer» al mundo occidental a través de su sustitución. La «reeducación» aliada de Alemania después de la Se-

247 Fauquet, «Berlioz au Panthéon?», *Le Monde*, 9 de febrero de 2000, y 21 de junio de 2000.

248 Bernard-Henri Lévy, *L'idéologie française*, *op. cit.*, p. 263.

gunda Guerra Mundial constituye un precedente útil, que se ha desarrollado teniendo como premisa que la cultura política alemana debía ser objeto de una reconstrucción radical. En la medida en que el pasado alemán estaba impregnado de un «militarismo prusiano», según la declaración aliada de Potsdam de julio de 1945, lo mejor era que los vencedores impusieran un nuevo «patriotismo constitucional»[249]. Actualmente, en Europa occidental, la autoconciencia de la pureza moral está introduciendo su propia cultura cívica, para la cual se están encontrando aliados en la judicatura y en el servicio civil. Hasta ahora, el multiculturalismo ha encomendado ciertas leyes contra los «crímenes de opinión» al servicio de la educación pública para la socialización y para el tratamiento preferencial de los inmigrantes del Tercer Mundo, incluyendo el apoyo fiscal a instituciones islámicas en proporciones numéricas que exceden lo permitido a la mayoritaria religión cristiana.

Tolerancia e intolerancia

La tolerancia, entendida como glorificación de lo extranjero y de lo antioccidental, es algo diferente a la cortesía hacia los forasteros. Se trata de la expresión de un autorrechazo ancestral, como el celo de aquellos romanos que para unificar a la incipiente Iglesia se pusieron totalmente en contra de su herencia pagana. Aunque tarde o temprano el cristianismo terminara por aceptar al sistema imperial, la religión política multicultural no puede avenirse con aquello que no ha sido capaz de transformar. Al igual que el marxismo, imita al cristianismo hasta el punto de hacer una adaptación de las principales experiencias cristianas. La izquierda posmarxista tiene su propia versión de la *metanoia*, la experiencia de conversión del pecador arrepentido, que por lo que se sabe, está

249 Este y otros documentos que intentaban hacer tomar conciencia a los estudiantes alemanes de su penosa historia nacional están disponibles en *Die deutsche Frage*, ed. Lower Saxon Central Office for Political Education Hannover, 1982, p. 70.

ahora a la espera del «fin de la Historia». Estos conversos a las nuevas enseñanzas tratan de tender una mano al penitente, pero, como San Agustín entre las herejías del siglo V en África del Norte, a veces recurren a los magistrados contra los herejes que corrompen la comunidad de la fe.

Las «grandes migraciones» hacia Europa hacen vibrar con jubilosa expectación al novelista y filósofo italiano Umberto Eco, que ha pedido a los gobiernos europeos que eliminen la crítica etnocéntrica, y espera una «reconstrucción étnica de los países de destino, un cambio inagotable en las costumbres, una imparable hibridación que va a modificar estadísticamente el color de piel, cabello y ojos de la población». Edgar Morin, sociólogo francés y antiguo comunista convertido en socialista multicultural, y además consejero del anterior presidente francés Mitterrand, celebra el «caos que es Europa». Europa encontrará su verdadera identidad al abrir sus puertas a las poblaciones del Tercer Mundo, que van a «contribuir a eliminar sus principios fundamentales» y a orientarla hacia una «anarquía organizacional y económica». Pero sigue sin resolver la cuestión planteada en 1991 por Margherita Boniver, la ministra socialista italiana de inmigración: «¿A qué tipo de integración [individual o comunal] deberíamos apuntar en la construcción de una sociedad multirracial, multiétnica y multirreligiosa?». De acuerdo con lo planteado por Alberto Carosa y Guido Vignelli en su texto *L'invasione silenciosa* [La invasión silenciosa], la vía más moderada parecería ser la integración individual, que permitiría llegar a un mínimo común denominador y conducir a una «mezcla de razas» (*meticciazione*). Esto es, en líneas generales, lo que ha propuesto para Estados Unidos el articulista del *Wall Street Journal* Tamar Jacoby: altos niveles de integración del Tercer Mundo en combinación con el adoctrinamiento de los recién llegados en el credo específico americano. Si bien es una afirmación del statu quo pluralista y de su ideología de «derechos humanos», la socialización propuesta incentivaría la lealtad americana en una población inmigrante en aumento. El régimen norteamericano aportaría los medios para

poner en práctica esta ideología globalizada, y obtendría a cambio el apoyo de sus ciudadanos.[250]

Sin embargo, en Europa, la izquierda posmarxista ha estado generalmente a favor de una vía más arriesgada, cual es la inmersión en el caos que aparece como obligada para Morin y Eco. Ésta no es solamente la vía preferida por la izquierda política, sino también la que ha suscitado las adhesiones crecientes de las iglesias cristianas. En *Multiculturalism and the Politics of Guilt* he analizado la traslación de las doctrinas y símbolos cristianos del protestantismo liberal hacia una religión multicultural de la culpa y de la penitencia. El concepto de laicismo es algo más que la mera transformación de las doctrinas religiosas, y existe con relación a una religión política poscristiana que asimila los elementos que reemplaza. De vez en cuando, la sustitución es lo bastante parecida al producto verdadero como para coexistir con él y asumir su identidad. Carosa y Vignelli demuestran los efectos de esta sustitución en el catolicismo italiano. La culpa muchas veces ambigua respecto de los actos intolerantes del pasado y de las desigualdades materiales, la asociación de las culturas y religiones del Tercer Mundo con el «sufrimiento de los justos», la reducción del cristianismo fundamental a la igualdad y a la universalidad, y la expectativa de vivir en una época multicultural terminal son elementos que alimentan la campaña católica por la inclusión. Así, un manifiesto de la organización filantrópica católica

250 Umberto Eco, «Quando l'Europa diventerà afro-europea», *L'Espresso* 1, 1990, p. 194; Edgar Morin, *Penser l'Europe*, Folio-Actuel, París, 1987, p. 24; *Il Manifesto*, 1 de mayo de 1991, p. 1; Alberto Carosa y Guido Vignelli, *L'invasione silenciosa: L'immigrazionnismo: Risorsa o complotto?* Il Minotauro, Roma, 2002, pp. 106-109; Tamar Jacoby, *Reinventing the Melting Pot: The New Americans and What It Means to Be American,* Basic Books, Nueva York, 2004; véase asimismo John J. Miller, *The Unmaking of Americans: How Multiculturalism Has Undermined America's Assimilation Ethic,* Free Press, Nueva York, 1998. Esta referencia no debe confundirse con un apoyo a las formulaciones de credo que estos periodistas desean imponer a los inmigrantes del Tercer Mundo, y cuya inmigración esperan con beneplácito. Pero lo que diferencia su enfoque del posmarxista es al menos una mínima presunción de los problemas sociales y culturales que pueden derivarse de una política multicultural.

Cáritas publicado en 1996 nos comunica: «La inmigración es signo de una civilización llamada a reconciliar la identidad con la universalidad, la diferencia con la igualdad. La diversidad de culturas, etnias y creencias es una fuente de vitalidad social que debería ser aceptada y disfrutada por todos los europeos, en la medida en que enriquece nuestras vidas, nuestras ideas, nuestra creatividad y nuestro universo político»[251]. De un modo similar, en 1990, el arzobispo Martini, de Milán, explicó que «el proceso migratorio desde el sur empobrecido al enriquecido norte es una gran oportunidad ética y civil para la renovación, y para invertir el curso de la decadencia en el consumismo europeo occidental. Occidente debería transformar la recepción de estos inmigrantes en una integración racial, cultural y religiosa que favorezca en Europa la emergencia de una sociedad multirracial y multicultural». El cardenal Roger Etchegaray, presidente del Consejo Pontificio para la Paz y la Justicia, da un paso más que Martini al expresar su entusiasmo por la trasmigración de las poblaciones del Tercer Mundo hacia su continente: «Ahora que la comunidad europea está por abrir sus fronteras, no tendría sentido que se transformara en una confortable fortaleza frente a los inmigrantes y refugiados que presionan desde el sur y desde el este». Ése era el momento propicio para redistribuir la renta y para convertir «el choque de culturas y la mezcla de culturas» en «la oportunidad de la época de afrontar las contradicciones en las que toda la sociedad se encuentra estancada»[252]. Monseñor Giovanni Cheli, del Consejo Pontificio para los Inmigrantes, manifiesta su alegría por otro aspecto referido a esta mezcla. Al final, el proceso va a generar una «sociedad menos nacionalista en la cual todos los individuos serán sujetos de derecho». La inmigración va a culminar en «la reconciliación de los pueblos anteriormente distantes», puesto que se van a poner en contacto entre sí. Entonces, como lo expresara en 1991

251 *Avvenire*, 19 de noviembre de 1996.

252 C. M. Martini, *Relazione al terzo convegno del Pontificio Consiglio dei Migranti*, Roma, 1991, p. 8; Roger Etchegaray, «Solidarité pour les nouvelles migrations», en ibíd., p. 7.

con esperanza escatológica la Conferencia Vaticana Internacional sobre Inmigración, «la inmigración representa el eje privilegiado para la declaración y la promoción humana de la solidaridad»[253].

Puede ser útil plantear y analizar dos objeciones a las observaciones más relevantes presentadas. Cabría decir que los líderes de la Iglesia se exponen a lo inevitable cuando celebran los niveles crecientes de inmigración y de habitantes del Tercer Mundo en Italia (que actualmente se aproxima a la cantidad oficial de 250.000 por año). De todas formas, algunos obispos pueden estar interesados en «evangelizar» a los inmigrantes, lo cual demuestra que no son tan partidarios de una sociedad multirreligiosa como sugieren Carosa y Vignelli. Aquí el problema reside en que los líderes y las organizaciones católicas, especialmente Caritas, se han situado a la vanguardia de las fuerzas proinmigración.[254] No se han dejado llevar, sino que han estado al frente. Su adhesión a una Europa occidental multicultural incluye el apoyo a la experiencia enriquecedora de la presencia de religiones no occidentales. Esto implica la pública manifestación de beneplácito por la llegada a sus países de musulmanes, muchos de los cuales no desean ser occidentalizados, si es que este término todavía posee algún significado definido. Además, tanto católicos declarados como políticos socialistas han trabajado para establecer, tanto en Italia como en el resto de Europa, una paridad entre los musulmanes y los cristianos. También han propiciado la financiación de actividades comunales musulmanas en ciudades italianas con la adjudicación de recursos originariamente destinados a los católicos.

Mi planteamiento no se basa en menospreciar el acto de ayudar al extranjero, que puede ser considerado como una recomendable virtud judeocristiana. Tampoco me opongo a la evaluación caso por caso

253 *Avvenire*, 28 de septiembre de 1991, y 5 de octubre de 1991.

254 Véase Alberto Carosa y Guido Vignelli, *L'invasione silenciosa*, *op. cit.*, pp. 128-156; Marzio Barbagli, *Immigrazione e criminalità in Italia,* Il Mulino, Bolonia, 1998); Comunita di Sant'Egidio, *Stranieri nostri fratelli: Verso una società multirazziale*, Morcelliana, Brescia, 1989, y la extensa entrevista con el teórico político y socialdemócrata Giovanni Sartori en *Il Giorno*, 15 de septiembre de 2000.

para permitir que los trabajadores cualificados crucen las fronteras nacionales o se desplacen a través de los continentes para realizar tareas que los países no pueden asumir adecuadamente con su propia mano de obra disponible. Lo que se debe recalcar es el deseo frenético de repoblar Occidente con inmigrantes no occidentales, algunos de los cuales evidencian actitudes inequívocamente hostiles, y la propensión a exaltar lo no occidental como una suplencia del empobrecimiento moral y espiritual de Occidente. Quienes piensan que han sido transformados por dentro consideran tan vital esta tarea que no pueden soportar la más mínima oposición. Los comités de vigilancia y las manifestaciones masivas en Alemania de la antifascista «Rebelión de los decentes» han sido organizados para exponer y marginar a quienes plantean objeciones a la desnacionalización de su país.

En un dramático acto de desprecio hacia sus antepasados biológicos, algunos activistas antifascistas liderados por miembros de un grupo denominado «antialemán» han expresado su enardecido apoyo a los bombardeos aliados de Frankfurt y de otras ciudades alemanas durante la Segunda Guerra Mundial. Mientras otros alemanes se reunían para lamentar las muertes causadas por la devastación de la parte interior de la ciudad de Frankfurt el 22 de marzo de 1944, las autoproclamadas voces de la conciencia alemana gritaron frente a la multitud: «¡tendrían que haberlos matado a todos!»[255]. Se suponía que esta cruzada antinacional debía continuar hasta que todos los alemanes hubieran quedado desensibilizados de sus antecedentes. Este mismo rito de purificación ha ganado popularidad en otros lugares de Europa, aunque sin alcanzar el mismo grado de masoquismo. Aunque, según el cardenal Martini, el futuro de Europa está signado por un «choque de culturas», de alguna manera esto tendrá también un buen final una vez que, a partir de las discontinuas experiencias traumáticas de la mezcla, surjan una nueva raza y un nuevo tipo social. En ningún caso los siguientes escenarios catastróficos son tomados en consideración: los

255 Véase el comentario de Werner Olles sobre la manifestación en Frankfurt contra la vigilia conmemorativa del bombardeo a la ciudad en el *Junge Freiheit* del 2 de abril de 2004.

islamistas causan estragos políticos en el mundo occidental donde se han establecido, pero cuyo modo de vida aborrecen; las culturas no occidentales y sus portadores, que poseen un sentido de la identidad más profundo que los occidentales, imponen finalmente sus valores; la violencia generada por las poblaciones del Tercer Mundo para ampliar sus bases en Europa continúa incrementándose. Estas preocupaciones no están permitidas, en la medida en que el multiculturalismo está imbuido de fervor por profesar una fe poscristiana en el curso de su misión amalgamadora.

Una última observación corresponde a la atracción que siente la izquierda posmarxista por la forma de actuar del comunismo en la práctica, y ya no como una meta humana abstracta. A pesar de las diferencias entre los gobiernos comunistas de Europa y los multiculturalistas de este continente, la izquierda europea disimula de buen grado los crímenes comunistas y acusa a quienes los mencionan de ser apologistas de la extrema derecha. Cabría preguntarse por qué motivos se dedican a defender una herencia brutal que la izquierda actual haría muy bien en dejar de lado. Entre otras razones, puede señalarse el valor que adquiere el experimento comunista en tanto que herejía cristiana prototípica y eventual sucesor del cristianismo. Al igual que la izquierda posmarxista, los comunistas estaban en guerra con la civilización burguesa en su prosecución de una concepción universalista e igualitaria.

Pero esta ruptura consciente con el pasado cultural no era tan genuina para los comunistas de la primera generación como para la izquierda actual. Es difícil imaginar a los líderes de la antigua Unión Soviética apoyando el estilo de vida homosexual o abriendo sus sociedades a los islamistas. La República Democrática Alemana convirtió a Lutero y a Federico el Grande en precursores de su régimen marxista, mientras que los periodistas, académicos y políticos de Alemania occidental los presentaban, junto a otras figuras históricas alemanas, como tributarios de la catástrofe del nazismo.[256] A pesar

[256] Véase Paul Gottfried, «Über den deutschen Nachkriegskonservatismus», *Criticon*, 89 (mayo/junio de 1985), pp. 112-113.

de la afinidad de algunos socialdemócratas de Alemania occidental con el gobierno comunista de Alemania oriental, no fueron los marxistas del Este sino los progresistas de Alemania occidental quienes procuraron superar el pasado alemán considerado como un preludio del Tercer Reich. Han sido los alemanes occidentales, y no los comunistas de Alemania oriental, quienes insistieron en la «exclusiva culpa» de Alemania tanto por la Gran Guerra como por la Segunda Guerra Mundial. Los comunistas, dentro y fuera de Alemania, han considerado que la Gran Guerra había sido una batalla entre naciones capitalistas competidoras. No ha sido el comunismo, sino su sucesor en la izquierda, quien ha hecho suya la afirmación de Susan Sontag de que Occidente es el «cáncer de la humanidad»[257]. En el caso alemán, esta izquierda ha emitido juicios autodenigratorios de su nación con rigurosa satisfacción. Pero también es importante señalar que los que expresan este odio colectivo contra sí mismos invariablemente se autoexcluyen como destinatarios de la acusación. Ellos son los que pueden superar el culto de la culpa apuntando a un futuro totalmente diferenciado del pasado.

La izquierda posmarxista trasciende los movimientos totalitarios del pasado, analizados de un modo provocativo por Voegelin y Hannah Arendt, al rechazar en forma enérgica la herencia cultural e histórica de Occidente. Ha utilizado el poder periodístico, judicial y burocrático para destruir cualquier tipo de autoafirmación de la conciencia occidental y de la identidad nacional europea. Si bien se trata de una izquierda menos violenta que otras desde el punto de vista político, es más radical al nivel cultural y social. Asimismo, ha ofrecido un menor grado de resistencia explícita que otras religiones anteriores de carácter más brutal. Su éxito actual podría atribuirse parcialmente a una falsificación de lo que está sucediendo. En un trabajo del que se vendieron trescientos mil ejemplares, *Left and Right: The Significance of a Political Distinction* [Izquierda y derecha: el significado de una diferenciación política], el senador socia-

[257] Esta frase memorable de los ensayos de Susan Sontag de los años 1960 puede encontrarse en el *Columbia World of Quotations,* 1996.

lista italiano y teórico político Norberto Bobbio defiende la constante utilización de las distinciones entre izquierda y derecha con posterioridad a la caída del imperio soviético.[258] Según Bobbio, esta nomenclatura tradicional sigue siendo válida en la medida en que todavía existen partidarios rivales que sostienen los dos principios opuestos de igualdad y desigualdad. Por consiguiente, «izquierda y derecha» siguen funcionando como términos operativos de campos ideológicos diferenciados, que en sus formas moderadas están respaldados por los gobiernos parlamentarios. De acuerdo con Bobbio, lo que ha perdido vigencia para la izquierda es «la militancia antifascista», una posición que él asocia con una izquierda prosoviética controlada por los comunistas. Cuando se publicó este libro en 1994, su autor no parecía percibir que el antifascismo iba a pasar a ser el elemento definitorio de la izquierda posmarxista. Queda abierta la cuestión de si esta situación se va a prolongar de manera indefinida; de todos modos, a corto y medio plazo, la izquierda europea no parece estar dispuesta a dejar de lado el multiculturalismo ni a renunciar al antifascismo, que actualmente aparece como su sinónimo.

258 Norberto Bobbio, *Left and Right: The Significance of a Political Distinction*, University of Chicago Press, Chicago, 1997 (*Derecha e izquierda*, Taurus, Madrid, 1995).

Conclusiones

La izquierda posmarxista ha superado las circunstancias que he abordado tanto en estas páginas como en mis primeros libros, y que se refieren al fin de la era progresista y a la democracia de masas y el multiculturalismo. Los acontecimientos analizados han sido producto del debilitamiento de una sociedad liberal burguesa y de su sustitución por una democracia administrativa. La consolidación de un Estado gerencial, que apela al ideal del servicio a la comunidad y a una gobernabilidad «científica», ha sellado el destino de la sociedad que tomó a su cargo. El nuevo régimen ha asumido las funciones de la familia victoriana, ha mediado en las relaciones entre padres e hijos y en los conflictos conyugales, y finalmente se ha hecho responsable de una sociedad de consumidores desarraigados y libres. La buena voluntad manifestada por las iglesias americanas para acompañar estos cambios progresistas ha generado su propia marginación institucional y ha facilitado la transición hacia un nuevo orden, a través de la eliminación de lo que hubiera podido ser fuente de fricciones culturales. Por cierto, el triunfo del multiculturalismo como ideología política se ha visto impulsado por las confesiones cristianas transformadas y, contrariamente a la falsa impresión que pudiera haber causado mi libro sobre el multiculturalismo, ha sido tan importante en la Iglesia católica como en las confesiones protestantes.[259]

259 Véase el resumen de mis estudios realizado por Eric Cox en «Empire of Compassion», en *American Outlook*, invierno de 2004, pp. 55-57.

La izquierda posmarxista representa la política en una dimensión más radical, en la cual las lealtades de clase tradicionales, hacia la burguesía o hacia la clase obrera, se han desintegrado. Esta radicalización ha tenido lugar a medida que la clase obrera iba perdiendo sus signos distintivos en una sociedad postindustrial ampliada, y a causa de las implacables intromisiones de la democracia administrativa. La conformación de esos gobiernos por medio de una élite posliberal ha acelerado el movimiento hacia una nueva cultura política. En esta última, los administradores, operando conjuntamente con los medios de comunicación y la judicatura, se han ido desplazando desde la provisión de servicios sociales hacia el respaldo de estilos de vida y actitudes posburguesas y posproletarias. Esta elite y sus aliados han conformado una ideología izquierdista que ya no es marxista, y que ha impuesto su propia modalidad de política sacra.

Curiosamente, los defensores de esta ideología posmarxista también se han apresurado a asumir el bagaje del pasado comunista. A causa de su oposición a la civilización burguesa y a una imagen de sí misma en consonancia con una perdurable tradición izquierdista, la izquierda posmarxista europea sigue defendiendo o exculpando los antecedentes tiránicos del comunismo. La remodelación de las confrontaciones políticas actuales como reediciones de las luchas de la izquierda de la década de 1930 está basada en paralelismos cuestionables, pero presenta una apariencia de continuidad para la imagen que tiene de sí la izquierda europea. Además, la exitosa presentación que hace la izquierda posmarxista del «fascismo» como un pasado que no termina de pasar hace que su negación, o la elusión del historial del comunismo en el poder, surta sus efectos en el juicio de la opinión pública. Nunca es conveniente, o eso es lo que nos han llevado a creer, investigar con excesivo celo las malas acciones del comunismo cuando las amenazas nazi o fascista están aún presentes por doquier. Se considera que la mejor forma de encarar estas amenazas consiste en contar con «profesionales» administrativos que eduquen a la gente en la «tolerancia», a la vez que los jueces y la policía trabajan para aislar a los ofensivos fanáticos.

En los años sesenta, Max Horkheimer decía que la época actual evidenciaba una «merma de la racionalidad», pero esta reducción ha afectado en mayor medida al espectro permitido de diferencias políticas que al pensamiento filosófico. En *After Liberalism* [Después del liberalismo] se plantea la idea de que el debate político democrático se basa en las distinciones sustantivas cada vez más reducidas entre campos sociales democráticos rivales. Se trata de un desacuerdo exagerado acerca de la política que deben aplicar los administradores estatales: cómo fijar los impuestos que pagan los ciudadanos por una medicina socializada, qué sistema de impuestos va a asegurar una renta más elevada afectando a la vez lo menos posible a la inversión en el sector privado, o si hay que elevar el salario mínimo nacional. En el mundo de la izquierda posmarxista la relegación del cambio social ha alcanzado tanto a la izquierda tradicional como a la derecha ahora estigmatizada. La conciencia de la clase trabajadora que ha signado el pasado socialista, y que desde el punto de vista sociológico estaba vinculada a actitudes profundamente conservadoras, ha perdido su vigencia. Esta antigua conciencia izquierdista ha cedido el paso a una izquierda multiculturalista constituida sobre la base de la preeminencia de los funcionarios estatales, de los innovadores de los estilos de vida y de aquellos que están a favor de la remodelación de Occidente a partir del Tercer Mundo.

Si bien es prematuro saber hacia dónde conducirá todo esto, por lo visto, la historia no se va a revertir. Ya no están presentes las precondiciones sociales para una vuelta al pasado, aunque fuera en un sentido limitado, tal como el retorno a los roles de género y al Estado de bienestar constitucionalmente más restringido de mediados del siglo XX. La razón no reside solamente en el cambio tecnológico. Los que han ejercido el control político de la sociedad y han trabajado en armonía con los educadores y los agentes de los medios de comunicación, han alterado la moralidad social y, lo que es aún más relevante, han logrado imponerse en todas partes, siempre en nombre de la «liberación» de los individuos oprimidos por sus familias y por las ya deterioradas co-

munidades. Han transformado las conciencias y, a la vista de la influencia de las poblaciones y religiones no occidentales, y de la disminución de la tasa de natalidad de los europeos nativos, no hay ningún motivo convincente para pensar que esta situación vaya a cambiar.

Tampoco parece posible, o siquiera remotamente convincente, que los europeos puedan llegar a rebatir a la izquierda posmarxista por medio de la lectura o de las conferencias acerca de los «valores». La moral tradicional, por ejemplo, sólo podrá mantenerse en la medida en que esté sustentada institucionalmente y conectada a una estructura de autoridad. Los valores conservadores son los que mantienen y justifican dicha autoridad, pero en nuestra época también pueden ser los que legitimen a los gobiernos que se están embarcando en forma precipitada en la experimentación multicultural. No basta con expresar respeto por la autoridad o por las «instituciones», o con concebir argumentos para santificar el statu quo, para alterar la situación histórica construida sobre la base de cambios programados que no dejan lugar a la acción de una oposición relevante. A no ser que una élite creciente o dominante lidere una campaña contra la agenda multicultural que es el compromiso sagrado de la izquierda posmarxista y de sus colegas americanos, es difícil visualizar la forma de lograr este objetivo. El diálogo entre los partidos políticos oficiales acerca de los valores o las «perspectivas» implica plantear la cuestión de la estrategia electoral, y nada más que eso. Los partidos que orientan sus ideas por fuera de los cánones establecidos van a ser objeto de condenas judiciales y quedarán relegados a la ilegalidad, como sucedió recientemente con el Vlaams Blok, un partido regional de Bélgica que se oponía a la inmigración musulmana del Tercer Mundo hacia las ciudades flamencas.

Quizás el mayor obstáculo para la socialización encarada por el Estado posmoderno no resida ni en el «valor de la educación» ni en la racionalidad filosófica, sino en la identidad de clase, sea ésta aristocrática, burguesa u obrera. Tanto los roles sociales heredados como los concomitantes modelos de conducta tornan problemático el inculcar

los credos contemporáneos establecidos por el Estado.[260] Resulta difícil recalificar de un modo burocrático a quienes han aprendido a pensar y actuar como miembros de una sociedad que funciona de manera estratificada. Esta convicción me ha llevado a una apreciación más flexible de los comunistas franceses e italianos comunes que acudían a votar hacia mediados del siglo XX. A diferencia de los intelectuales emocionalmente perturbados que intentaron unirse a ellos, estos votantes se sentían solidarios con otros miembros de la clase trabajadora. En la medida en que esta solidaridad incluía *la bugia grande* (la gran mentira) a la hora de justificar la conducta soviética, la clase trabajadora europea no ha sido el único grupo con una visión indulgente de las dictaduras comunistas. La actual izquierda europea está haciendo lo mismo, a pesar de que posee una educación formal superior y mayores recursos económicos. Además, esta izquierda actual incluye a socialistas pertenecientes a partidos que en su momento han reconocido de buena gana la amenaza soviética para la libertad de Occidente.

El electorado de la clase obrera comunista, tal como lo describen Kriegel y Ragusa, estaba formado en su mayor parte por asalariados con familias. Se trataba de personas leales tanto a su familia como a los otros trabajadores, y respaldaban a un partido del que, más allá de la forma en que éste se autodefinía, pensaban que iba a mejorar su situación material.[261] No estaban involucrados en una revolución moral concebida para satisfacer sus aspiraciones indivi-

---

260 Para un abordaje crítico pero a la vez pertinente de mi contextualización social de los valores, que ha sido descrita como un marxismo orientado hacia la derecha, véase el trabajo de W. Wesley McDonald, *Russell Kirk and the Age of Ideology*, University of Missouri Press, Columbia, 2004, pp. 209-212; véase asimismo Claes G. Ryn y Paul Gottfried, «Dialogue on Power», *Humanitas* 14, n.° 1 (2001), pp. 96-107; el análisis de Germana Paraboschi de la lucha para introducir una perspectiva histórica en la derecha intelectual americana en *Leo Strass e la Destra americana*, Riuniti, Roma, 1992, y la investigación de Virgil Nemoianu sobre interpretaciones similares en el reciente pensamiento social europeo, «Changes in Europe», *Modern Age* 46, n.° 1-2, invierno/primavera de 2004, pp. 32-42.

261 Para conocer estudios favorables a los *communistes de troupe*, véase Georges Lavau, *A quoi sert le Parti C. F.?*, Fayard, París, 1981, y J.-P. Molinari, *Les ouvriers communistes: Sociologie de l'adhésion ouvrière au PC*, L'Harmatton, París, 1990.

duales y, por lo general, no esperaban utilizar al gobierno como ariete contra la familia burguesa. Si bien los folletos del Partido Comunista afirmaban la necesidad de liberar a las mujeres de la cocina y de los bancos de las iglesias, estos llamamientos retóricos no tenían demasiada influencia en el apoyo de las masas al partido. Los votantes comunistas eran radicales de la redistribución, pero también integraban esa clase obrera retratada por el comentarista social Christopher Lasch en su defensa del populismo americano. En especial en su último libro *Revolt of the Élites* [La rebelión de las élites], Lasch presentaba sus personificaciones de la decencia de la clase obrera como el contrapeso popular de una nueva clase de hedonistas internacionales autocomplacientes que hacen alarde de su riqueza y de sus vergonzosos modos de vida. La descripción que hace Lasch de esta élite rebelde está básicamente delineada a grandes rasgos, ya que sus héroes populistas parecen haber sido extraídos de la comunidad católica étnica de los años cincuenta. Pero la polaridad reflejada en su texto se corresponde con una significativa realidad social.[262] Ofrece una imagen idealizada de la clase obrera europea de izquierdas, a la vez que aporta una representación bastante exacta de la izquierda posmarxista. Sin embargo, Lasch excluye de su segunda descripción un aspecto central para nuestra discusión: el fervor religioso poscristiano de la izquierda poscomunista. Lo que guía a esta izquierda no es meramente el desagrado por la sociedad burguesa mezclado con una fantasía erótica, sino una profunda dedicación a la transformación histórica y antropológica. Sin lamentar la pérdida del antiguo votante de la izquierda europea, cabría señalar lo poco a lo que, en términos relativos, aspiraba. Y está justificado preguntarse si su sucesor, un radical en materia de estilo de vida, equipado con una abultada cartera de acciones, no ha contribuido al surgimiento de una izquierda menos revolucionaria.

262 Christopher Lasch, *Revolt of the Élites and the Betrayal of Democracy*, Norton, Nueva York, 1995. (*La rebelión de la élites y la traición a la democracia*, Paidós, Barcelona, 1996).

Tal vez la parte de este libro más difícil de aceptar sea el intento de adscribir este tipo de izquierdista a una determinada cultura americana, que tanto los defensores de América como los izquierdistas europeos rechazarían con idéntica indignación. En algún momento de un pasado no tan lejano, los observadores europeos consideraban innegable el papel decisivo de la presencia americana en la vida europea. Aceptaran o temieran dicha presencia, nunca negaban su existencia. Tampoco perdieron el tiempo inventando distinciones entre los primeros movimientos americanos feministas y defensores de los derechos de los gays y de la diversidad, y las modalidades de estas tendencias incorporadas y plasmadas por los europeos. Antes, los europeos estaban tan atemorizados por las ideas americanas y la «reeducación» que a veces sus exponentes más conservadores parecían tener más miedo a la influencia americana que a las armas soviéticas. (Cabe señalar que en aquellos momentos la crítica no estaba referida a que Estados Unidos no fueran lo bastante multiculturales, sino a que estaban subvirtiendo la herencia europea).

El sociólogo alemán Arnold Gehlen ha expresado estos temores surgidos en los años sesenta y comienzos de los setenta al tratar de las debilidades morales y culturales de la gente. Según Gehlen, un alemán tradicional progresista y leal anticomunista, Estados Unidos, a diferencia del bloque soviético, había sido una tentación permanente para la nueva generación alemana, que había adoptado una actitud despectiva hacia su pasado y se había encaprichado con todo lo americano: «En Alemania se ve una escrupulosa asimilación de los modales americanos, de las ilusiones, los mecanismos de defensa, el *Playboy* y la cultura de las drogas, y la abierta adscripción a una educación superior, dado que aquí, no menos que allí, los intelectuales están dirigiendo los destinos de los países más que en ningún otro lugar. No obstante, aquí carecemos de las reservas americanas en materia de energía nacional, confianza en sí mismo, primitivismo y generosidad, riqueza y toda clase de potencialidades. Con nuestra vapuleada historia y nuestra juventud seducida por frases volátiles, con una industria pesada de alto ni-

vel internacional en su tipo, nada puede impedir que perdamos nuestra identidad nacional»[263].

Gehlen consideraba una importación de América peligrosa para sus compatriotas la fusión de ideas sobre el progreso y secularización. En esa época, los intelectuales y periodistas americanos eran la vanguardia de una moda que los alemanes absorbían de buen grado, y entendían el progreso como una fuerza cultural que debía avanzar hacia la conformación de una conciencia social poscristiana. Gehlen no veía esta tendencia como algo específicamente alemán. El objeto de su investigación era una forma de radicalismo cultural exportado desde Alemania, rediseñado en América y luego reenviado a Europa. Al mismo tiempo, señalaba que no era probable que hubiese una alteración de los modelos sociopolíticos, especialmente el movimiento hacia un «sistema total que incluyera a la sociedad y al Estado», «una unión de la producción y el bienestar en la cual el incremento del rendimiento económico y la garantía del bienestar y de la seguridad social constituyan el imperativo principal»[264]. Si bien Gehlen dejaba de lado la tendencia de la administración pública a reducir la productividad económica, en 1971 estaba en lo cierto acerca del hecho de que los estados administrativos se hacían cargo de economías mixtas. En el nuevo orden, y en parte sobre la base de las ideas americanas, los intelectuales no iban a cambiar su infraestructura material sino sus componentes ideológicos.

Pero todo esto sucedió de un modo que el habitualmente lúcido Gehlen no previó. Contrariamente a su opinión de que los que suscribían la «democratización de un modo extremista» eran «los intelectuales» y no los «trabajadores, empleados y burócratas estatales», la nueva ideología igualitaria afectaba precisamente a quienes supuestamente deberían oponerse a ella. La «democratización» pasó

263 Véase Arnold Gehlen, *Einblicke*, Vittorio Klostermann, Frankfurt en Main, 1972, pp. 113-114.

264 Ibíd., pp. 26-27. Para conocer las observaciones sobre las antiguas sociedades comunistas que señalan sus continuidades premodernas, véase el texto de William Mills, *Black Sea Sketches*, Chronicles Press, Rockford, 2003.

a ser en primer lugar un imperativo cultural, en la medida en que el «sistema total» iba a tener por objetivo la creación de una sociedad y una cultura posburguesas. Ese impulso hacia una ingeniería social se ha desplazado desde el Viejo al Nuevo Mundo y ha regresado al primero, y en este proceso ha generado alteraciones más dramáticas en Europa que en nuestro propio país.

Índice onomástico

Ciudadela Pensamiento es una colección dedicada a la reflexión sobre la vida social y política. Desde el enraizamiento en los principios que han forjado nuestra civilización occidental, queremos abrir un espacio al pensamiento conservador tradicional.

No hay verdadero debate si no hay ofertas culturales distintas. Esta colección pretende convertirse en una de ellas.

Otros títulos publicados en la colección Pensamiento:

El silencio de Dios,
de Rafael Gambra.

La libertad en la encrucijada,
de Samuel Gregg.

Edmund Burke,
de Russell Kirk.

ciudadelapensamiento

La extraña muerte del marxismo refuta ciertas ideas acerca de la actual Izquierda europea y de su relación con el marxismo y con los partidos comunistas clásicos existentes hasta hace escasos años. Entre los conceptos reseñados, el libro trata crítica y detalladamente el supuesto de que la Izquierda posmarxista brote de la tradición de pensamiento marxista, y que dicha Izquierda mantenga un rechazo sin reservas de los valores y prácticas implícitos en el capitalismo americano.

Tres ejes explicativos recorren *La extraña muerte del marxismo*: el intento por disociar a la presente Izquierda europea del marxismo, la presentación de esta Izquierda como algo que se desarrolló con independencia de la caída de la Unión Soviética y, por último, el énfasis en las raíces específicamente americanas de la Izquierda europea.

Gottfried examina la orientación multicultural de esta nueva Izquierda y concluye que bien poco tiene que ver con el marxismo entendido como teoría histórico-económica. Es deudora, sin embargo, de la ingeniería social que algunos emigrados europeos desarrollaron en Estados Unidos bajo premisas ideológicas pluralistas, así como de la expansión de la cosmovisión americana y de su política multicultural en Europa.

ISBN 978-84-96836-00-6



